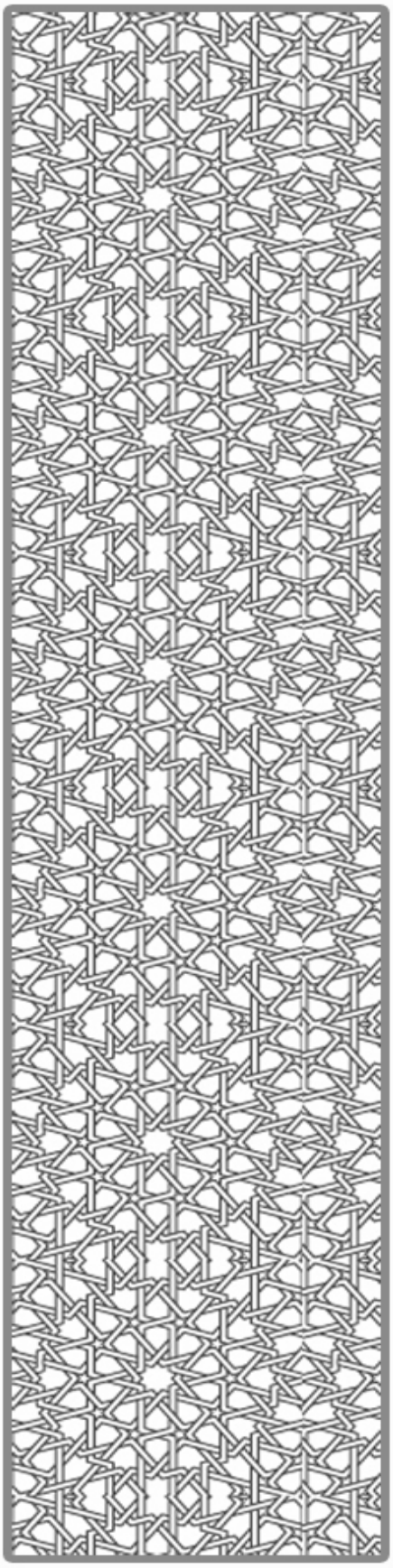
المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة التعليم عن بعد
كلية الشريعة ـ الانتساب المطور





(اصل "٢٥٢")

مقرر أصول فقه

المستوى الرابع

أستاذ المادة:

د . محمد المبارك.

(المذكرات تم تفريغها سماعاً من المحاضرات الصوتية)

إعداد طلاب وطالبات كلية الشريعة

انتساب مطور

نسخة مدققة و مزيدة

١٤٣٢هـ

(كتب الله أجر كل من عمل على إعدادها وجعلها له صدقة جارية)

﴿ تـقـديـم ﴾

هذه هي الطبعة النهائية لمذكرات كلية الشريعة انتساب مطور تعليم عن بعد
وقد اعتمدت بتوفيق من الله بعد أن تم تدقيقها أكثر من مرة
من قبل طلاب وطالبات كلية الشريعة انتساب مطور
واخترنا أفضلها تدقيقاً وتم تلوينها وتنسيقها لتكون هي الطبعة النهائية
ولأنها جهد بشري لا يخلو من الخطأ ولا يصل للكمال
فنرجو عند وجود خطأ أو ملاحظة
كتابة تنبيه في الموضوع المخصص لذلك في منتدى المستوى الخاص بالمذكرة
في منتدى مكتبة كلية الشريعة: www.imamΛ.com

وسوف يتم تصحيح الأخطاء بعد التنبيه عليها من قبل القائمين على إعداد المذكرات

ونسأل الله جزيل الثواب لكل من يعين على ذلك ويشاركنا فيه

(مجموعة إعداد مذكرات كلية الشريعة انتساب مطور)

الحلقة (١)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين فنرحب بالإخوة الدارسين في هذا الدرس الذي يتعلق بمقرر أصول الفقه التابع لكلية الشريعة في المستوى الرابع، ونحن إن شاء الله تعالى في الحلقة الأولى من حلقات هذا المقرر، وقد سبق لكم أيها الإخوة الكرام في المستوى السابق الذي هو المستوى الثالث أخذ ما يتعلق بشيء من أصول الفقه، ففي المستوى الثالث سبق لكم أخذ ما يتعلق بالدليل الثاني من الأدلة المتفق عليها: وهو السنة؛ وأخذتم ذلك كاملا، ثم أيضا أخذتم بداية الدليل الثالث من الأدلة المتفق عليها: وهو الإجماع؛ ومقصودي بهذا أيها الإخوة أن أبين أن الإجماع الذي هو الدليل الثالث من الأدلة المتفق عليها، مقسوم بين منهجين وبين مستويين في هذه الكلية كلية الشريعة التابعة لجامعة الإمام محمد بين سعود الإسلامية مقسوم بين مستويين فينقسم الجزء الأول في المستوى الثالث وقد أخذتموه وما يتعلق بتعريفات الإجماع ومقدماته، وجزء من الإجماع أيضا سيكون معكم في المستوى الرابع الذي هو هذا المستوى مع ما يتعلق أيضا بالأدلة المختلف فيها، وقبل أن نشرع في شرح مفردات هذا المقرر يستحسن بنا أن نعود قليلا على شيء مما أخذتموه في المستوى السابق الذي هو المستوى الثالث فحتى تكتمل الصورة عند الإخوان والإخوة الدارسين نبين لكم أولا مفردات مقرر هذا المستوى، ثم نعرج كما قلنا منذ قليل بمرور سريع على ما يتعلق بمفردات المقرر التي أخذتموها في المستوى السابق.

مفردات المقرر في هذا الفصل:

أولاً: بقية مباحث الإجماع:

١- إجماع أهل المدينة وما يتعلق به.

٢- هل انقراض العصر شرط في صحة الإجماع؟ بيان الخلاف في ذلك والأدلة والترجيح.

٣-اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بحجة.

٤- إذا اتفق الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث وما يتعلق بهذه المسألة من الأقوال والأدلة والراجح.

٥- إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحد ذلك القولين أيكون ذلك إجماعا معتبرا؟

٦- إذا قال بعض الصحابة قولا فانتشر في بقية الصحابة التي هي مسألة (حجية الإجماع السكوتي).

٧- هل يجوز أن ينعقد الإجماع على اجتهاد وقياس، وإذا انعقد فهل يكون حين إذا حجة.

٨- انقسام الإجماع إلى مقطوع ومظنون.

٩- الأخذ بأقل ما قيل هل يعد تمسكاً بالإجماع دليل. هذا ما يتعلق بـ (أولاً)، وهي بقية مباحث الإجماع.

ثانياً: استصحاب الحال: دليل مستقل وقد عده أهل العلم من الأدلة المتفق عليها، وهذا الدليل تحته ثلاث عناصر:

١- استصحاب دليل الشرع كاستصحاب دليل العموم.

٢- استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، والتطرق لهذه المسألة والأدلة فيها.

٣- النافي للحكم هل يلزمه الدليل؟ تفصيل الكلام في هذه المسألة.

ثالثاً: من عناصر المنهج الرئيسة أربعة **أصول مختلف في حجيتها:**

١- في الكلام عن دليل شرع من قبلنا.

٢- في الكلام عن دليل قول الصحابي.

٣- في الكلام عن الاستحسان.

٤- في الكلام عن المصالح المرسلة.

في هذه الحلقة سوف نستذكر شيئا مما أخذتموه في المستوى السابق لأجل أن نربط عناصر المستوى السابق مع عناصر المستوى اللاحق الذي هو هذا المستوى؛ المستوى الرابع.

إذاً أنتم قد سبق لكم أن أخذتم الإجماع ومقدمات الإجماع فنمر على ذلك مرور الكرام كما يعني يعُبر أو إن صح التعبير، فالإجماع قد أخذتم في السابق تعريفه في اللغة والاصطلاح.

فالإجماع يعرف في اللغة: يراد به أحد معنيين كما يعبر أهل العلم فيقولون أنه يراد به أحيانا العزم على الشيء فيقال مثلا أجمع فلان على السفر، بمعنى عزم عليه، أو أجمع القوم على السفر بمعنى عزموا عليه، ويشهد لهذا المعنى اللغوي قول الله سبحانه وتعالى {**فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ**} بمعنى اعزموا على هذا الشيء، ومنه أيضا قول الله سبحانه حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام {**وَأَجْمَعُواْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ**} أي عزموا على أن يجعلوه في ذلك البئر، ومن هذا المعنى قول النبي ﷺ في صيام الفريضة (**من لم يُجمع الصيام من الليل فلا صيام له**) بمعنى من لم يعزم وينوي الصيام من الليل فلا يصح صومه، إذن هذا هو المعنى اللغوي الأول للإجماع.

أما المعنى اللغوي الثاني للإجماع وهو الألصق والأقرب بالمعنى الاصطلاحي للإجماع عند الأصوليين فهو بمعنى الاتفاق ومنه يقال: أجمع العلماء على كذا أي اتفقوا أو أجمع مثلا أهل البلدة على كذا بمعنى اتفقوا ومن ذلك قول النبي ﷺ (لا **تجتمع أمتي على ضلالة**) بمعنى لا تتفق أمتي على ضلالة إذا الإجماع من الناحية اللغوية يدور حول معنيين المعنى الأول العزم والمعنى الثاني الاتفاق.

أما من ناحية تعريف الإجماع من الناحية الاصطلاحية فقد اختلف أهل العلم في تعريفه على أقوالٍ كثيرة، لكننا نقتصر على تعريف واحد نرى أنه يؤدي الغرض وهو تعريف الإجماع: بأنه **اتفاق المجتهدين في عصر من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على حكم شرعي.**

نشرح هذا التعريف شرحا موجزا فنجد أن أول كلمة تواجهنا في هذا التعريف هو قولهم اتفاق والاتفاق هنا جنس في التعريف لأنها هذه الكلمة تتناول أي اتفاق سواء حصل من الكل أو من البعض وسواء حصل من المجتهدين، أو من غير المجتهدين، وسواء حصل في عصر معين، أو حصل في عصور مختلفة، وسواء حصل على حكم شرعي، أو على غير حكم شرعي، دائما التعريفات أيها الإخوة يقولون: تبدأ بجنس ثم بعد ذلك فصل بمعنى: قيد، فأي شخص يريد أن يعرف شيئاً لابد أن يبدأ بكلمة عامة ثم بعد ذلك يبدأ يضيق النطاق إلى أن يصل إلى الشيء الذي يريد أن يعرفه؛ فمثلا من يريد أن يعرف مثلا مدينة الرياض نجد أول كلمة يقول: مدينة -مثلا- تقع في وسط المملكة العربية السعودية وهي عاصمتها مثلا؛ فأول كلمة تجدون واجهتنا كلمة مدينة فبدأ بجنس فلما يقول مدينة هذا يشمل الرياض ويشمل جدة ويشمل الدمام بل ويشمل القاهرة ويشمل تونس ويشمل مثلا بكين يشمل كل ما يطلق عليه مدينة فيبدأ بكلمة عامة، ثم يبدأ بعد ذلك بما يسمى بالفصل أو القيد يبدأ يقيد فيقول مدينة كبيرة ويخرج المدن الصغيرة تقع في وسط المملكة العربية السعودية إذا أخرج هنا ما هو خارج المملكة العربية السعودية وأخرج ما هو على الأطراف المهم أن التعريفات هكذا تبدأ، تبدأ أولا بكلمة عامة ثم يبدأ يضيق النطاق إلى أن يصل إلى المقصود الذي يريد الوصول إليه وهكذا مثلا لمن أراد أن يعرِّف السرقة تجده

يقول: أخذ مال خفية من حرزه بغير حق تجد أول كلمة: (أخذ) عامة تشمل حتى أخذك للشيء بالحلال، فأخذك مثلا للهدية يسمى أخذ، ثم يقول: أخذ مال فيخرج غير المال خفية يخرج ما كان غير الخفية كالخلسة والاغتصاب ونحو ذلك، فهذا المقصود بذلك التشبيه فهنا لما قال: اتفاق فاتفاق كلمة عامة ثم قال: المجتهدين: لاحظ بدأ يقيد لما قال (المجتهدين): بدأنا الآن في تضييق النطاق فلما قلنا: المجتهدين فهذا قيد أخرج الاتفاق الحاصل من غير المجتهدين، كالاتفاق الحاصل مثلا من العوام ومن في حكم العوام فإنه لا يعد إجماعا ولا يعتبر إجماعا، ويخرج أيضا الاتفاق الحاصل من بعض المجتهدين فإنه أيضا لا يعد إجماعا فكلمة المجتهدين تخرج لنا طائفتين؛ تخرج لنا اتفاق غير المجتهدين كالعوام ومن في حكمهم فإنه لا اعتبار لهم في الإجماع، وتخرج أيضا اتفاق بعض المجتهدين لأنه لما قال: اتفاق المجتهدين فكلمة أل تفيد العموم، من صيغ العموم دخول (أل) الجنسية على اللفظ فهنا لما قال المجتهدين: أخرج لنا ما إذا اتفق بعض المجتهدين، فإذا اتفق بعض المجتهدين فلا يعد ذلك عند أهل العلم من الإجماع، ولذلك يعد أهل العلم مثلا حتى اتفاق الأئمة الأربعة الذين هم الإمام أبي حنيفة والإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد فلو اتفق هؤلاء الأئمة الأربعة على قول في مسألة شرعية لا يعد اتفاق إجماعا لأن اتفاقهم لا يعدو أن يكون اتفاق بعض المجتهدين والمطلوب في الإجماع أن يكون اتفاقا لجميع المجتهدين، ثم قال بعد ذلك: في عصر وهذا قيد جيء به لدفع ما قد يتوهم من أنه لابد في حصول الإجماع من اتفاق جميع المجتهدين في جميع العصور وهذا لا يلزم -أن يتفق المجتهدون في جميع العصور لكي يُعد ذلك إجماعاً- بل يكفي ما إذا اجتمعوا واتفقوا في عصر واحد فإنه يعد ذلك إجماعا معمولا به، مثلا الآن أجمع مثلا أهل العلم إن مثلا الطائرة تعتبر هي السبيل الذي إذا تمكن الإنسان منها يجب عليه أن يحج فالإنسان إذا تمكن من الوصول إلى مكة عن طريق الطائرة وجب عليه أن يحج، مثلا تحريم المخدرات هذا تحريم استعمال، جواز استعمال الجوال هذه أمور حصلت في عصرنا الحالي ومع ذلك نستطيع أن نقول: إن هذا الأمر قد أجمع عليه أهل العلم ولو خالف مخالف نستطيع أن نقول: أنت محجوز باجتماع وإجماع أهل العلم في هذا العصر على هذه المسائل إذاً لا يلزم أن يتفق أهل الاجتهاد؛ يعني أهل الحل والعقد في جميع العصور بل يكفي أن يتفقوا في عصر واحد. ثم قال: من أمة محمد ﷺ هذا حقيقة قيد يخرج الإجماع الحاصل من الأمم السابقة فإنه لا اعتداد ولا اعتبار به في شرعنا.

ثم قال: بعد وفاته ﷺ أي بعد وفاة النبي ﷺ أيضا قيد يخرج الاتفاق الحاصل في حياة النبي ﷺ فإنه إذا اتفق الصحابة في عصر النبي ﷺ لا يعد ذلك من قبيل الإجماع لأن وجود النبي ﷺ ووجود الوحي من الكتاب والسنة كافٍ في الاعتداد والاعتبار.

ثم بعد ذلك قيل أخيرا: على حكم شرعي وهذا أيضا قيد يخرج الاتفاق على ما لا يعد من قبيل الأحكام الشرعية، لو اتفق مثلا الصحابة أو من بعد الصحابة على حكم غير شرعي، كأن اتفقوا على حكم لغوي أو اتفقوا على حكم عادي من قبيل العادات فهذا في الحقيقة لا يعد من الإجماع الشرعي المعتبر إنما الإجماع الشرعي المعتبر محصور في الأحكام الشرعية.

بعد ذلك نعرج قليلا على ما يتعلق بحجية الإجماع

بالنسبة لحجية الإجماع فقد اتفق المسلمون حقيقة سلفا وخلفا على حجية الإجماع، وأنه دليل من أدلة التشريع، وأنه مصدر من مصادر التشريع، **ولم يشذ عن ذلك إلا طائفة لا اعتداد بقولهم** كأبي إسحاق النظام الذي رأى عدم الاحتجاج بالإجماع مطلقا.

وهناك قول ثالث في المسألة وهو قصر الاحتجاج بالإجماع على عصر الصحابة رضوان الله عليهم دون من بعدهم وسنتطرق إن شاء الله تعالى لهذه المسألة لأنها من ضمن المسائل الموجودة في المنهج هاهنا، فعلى كلٍّ جماهير العلماء وأكثر أهل العلم على

أن الإجماع حجة مطلقا سواء كان في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، أو كان في عصر التابعين، أو كان في العصور اللاحقة، كل هذا يعد من الإجماع الشرعي الواجب واللازم اتباعه **وقد استدل أهل العلم على ذلك بآيات وأحاديث كثيرة تدل على حجية الإجماع ومن ذلك قول الله ﷻ**

{وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١١٥)} والعياذ بالله تعالى فنجد أن الله ﷻ في وجه الاستدلال من هذه الآية أن الله ﷻ توعد بالعذاب الأليم ودخول جهنم من اتبع غير سبيل المؤمنين فقال: **{وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ}** ولا شك أن من ترك إجماع المسلمين فقد اتبع غير سبيل المسلمين فكان داخلاً ضمن الوعيد المقرر في هذه الآية، وإذا كان داخلاً ضمن الوعيد المقرر في هذه الآية فيكون ذلك إثماً وحراماً لا يجوز للمسلم التقي سلوكه.

وأيضا من الأدلة قوله سبحانه أدلة على حجية الإجماع قوله تعالى: **{وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ}** ومقصود الوسط هنا هو العدول الخيار فالله سبحانه وتعالى أثنى على هذه الأمة بأن وصف أفرادها في الجملة بأنهم خيار وعدول، ومن كان بهذه المنزلة فحري أن يكون قوله حجة.

وأيضا من ذلك قوله سبحانه وتعالى: **{كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}** فالله سبحانه أثنى على هذه الأمة ووصفها بالخيرية المطلقة، ولا شك أن من تثبت له هذه الصفة وهذه الميزة فقوله يكون حجة.

أما من السنة فيدل على ذلك أحاديث كثيرة كلها تشهد بمعنى واحد وهو أن هذه الأمة متى ما اجتمعت على قول أو فعل فذلك الاجتماع يكون حجة، ولا سبيل لأحد من المسلمين سواء أكان مجتهدا أو غير مجتهد أن ينفرد عن هذه الطائفة المسلمة التي اجتمعت بهذا الضابط الذي ذكرناه سابقا وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ، إذا من السنة قول النبي ﷺ **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)** وفي رواية **(لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ)** ويؤيد ذلك أيضا ما روي من أثر موقوف عن ابن مسعود وغيره أنه قال (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح).

كذلك من الأدلة من السنة قول النبي ﷺ **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله)** وأيضا قول النبي ﷺ في الحديث الآخر **(ومن شذ؛ شذ في النار)** وقول النبي ﷺ **(من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)** وفي رواية قول النبي ﷺ **(من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية)** إذن هذه الأحاديث بمجموعها نستفيد منها معنىً واحداً وهو أن هذه الأمة لا يمكن أن تجتمع على ضلالة، هذا المعنى يؤدي إلى أمر آخر وهو أن البقية من الناس ينبغي أن لا يخالفوا أمة المسلمين، وأن يشذوا عنهم إذا اتفقوا على قول **إذن وجه الدلالة من هذه الأحاديث على حجية الإجماع من ثلاثة أوجه في الحقيقة:**

الوجه الأول: أن هذه الأحاديث وإن لم يتواتر آحادها، إلا أن مجموعها يفيد عصمة الأمة من الاجتماع على خطأ، وإذا كان كذلك فيكون في الحقيقة عصمة هذه الأمة قد ثبت بالتواتر المعنوي.

الوجه الثاني: أن الأمة قد تلقَّت هذه الأحاديث بالقبول، وتمسكوا بها في حجية الإجماع، ولم يظهر لهم مخالف فيها، حتى ظهر النظّام الذي قلنا أنه خالف في حجية الإجماع ويستحيل في الحقيقة في مضطرد العادة توافق هذه الأمة في عصور متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطبائع والمذاهب والعصور.

الوجه الثالث: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا أصلاً مقطوعاً به وهو الإجماع الذي يمكن أن نستفيد منه الحكم على معاني كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ويستحيل أن تتفق الأمة على التسليم لأمرٍ يؤولون به كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وهو

غير صحيح إذا هذه الأدلة تفيدنا أن إجماع هذه الأمة متى ما وقع فيلزم البقية إتباعه.

الحلقة (٢)

إجمـــاع أهل المدينـة أو بالأحرى عمل أهل المدينة:

وأنتم تجدون لو رجعنا إلى الكتاب الذي هو روضة الناظر في المجلد الثاني صفحة (٤٧٢) نجد أن ابن قدامة رحمه الله الحنبلي صاحب هذا الكتاب الذي هو روضة الناظر وقد سبق لكم أن عرفتم في فصول ماضية أن هذا الكتاب يعد هو المصدر الرئيس لهذا المقرر.

يقول ابن قدامة في المجلد الثاني صفحة (٤٧٢) تكلم في هذه المسألة فقال: "**وإجماع أهل المدينة ليس بحجة وقال مالك هو حجة**" إلى آخر كلامه.

فتكلم الإمام ابن قدامة عن هذه المسألة في روضة الناظر وهي أول مسألة تواجهنا في هذا المقرر :

إذا المسألة هي: عمل أهل المدينة:

وفي الحقيقة حتى نصل إلى المقصود بهذه المسألة، وأدلة الإمام مالك حول هذه المسألة يحسن بنا أن نذكر هذه المسألة بتسلسل تاريخي حتى نعرف لماذا الإمام مالك رحمه الله توصل إلى أن هذا الدليل يُعد من الأدلة التي ينبغي للمجتهد ألا يتجاوزها؟

بل وصل الأمر بالإمام مالك أن جعل عمل أهل المدينة مقدما على خبر الآحاد كما سيأتينا إن شاء الله تعالى، فما الذي حدى بالإمام مالك أن يصل الأمر معه إلى هذا الحد؟ وكيف أيضا أنكر عليه كثير من أهل العلم هذا التوجه؟ لابد أن نعذر الإمام مالك رحمه الله في هذا التوجه،إلا إننا لأجل أن نعذر الإمام مالك في هذا التوجه لابد أن نعرف من هو الإمام مالك؟ وكيف نشأ الإمام مالك؟ وما البيئة التي نشأ فيها والتي أثرت عليه حتى جعلته يقول بهذا القول رحمه الله تعالى ورفع درجته في عليين.

فإذاً سنتكلم إن شاء الله تعالى في هذا الدرس عن ترجمة موجزة عن الإمام مالك، وأصول مذهب الإمام مالك، ثم الكلام عن الفقه في عصر الصحابة والتابعين، ثم أيضا الكلام عن الفقه في عصر التابعين الذين درس عليهم وأدركهم الإمام مالك، ثم أيضا مميزات الفقه في عصر التابعين، ثم صلة عمل أهل المدينة بالفقه المدني.

فأولاً: بالنسبة لترجمة موجزة للإمام مالك رحمه الله تعالى:

الإمام مالك رحمه الله تعالى يُعد حقيقة مدرسة فقهية لوحده، تلقى العلم على يدي كبار علماء وفقهاء المدينة، وورث عنهم ميراث النبوة، ورأى ما كانوا عليه من العلم والعمل.

الإمام مالك هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي فهو أصبحي حميري مدني، ولد الإمام مالك رحمه الله تعالى في المدينة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم سنة (٩٣) من الهجرة النبوية وقيل سنة (٩٥) وتوفي سنة (١٧٩) وجده الأعلى هو أبو عامر كما قلنا لأنه مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر، جده الأعلى الذي هو أبو عامر صحابي جليل شهد المشاهد مع النبي ﷺ ماعدا بدر، وجدّه الأسفل الذي هو مالك؛ جده الأسفل المباشر الذي هو بعد أبيه هذا الجد من علماء ومن كبار التابعين، تلقى الإمام مالك العلم عن جهابذة العلماء، وعن جهابذة التابعين، وبدأ في طلب العلم وهو حدث صغير؛ فأخذ العلم عن نافع وأخذ العلم أيضا عن عامر بن عبد الله بن الزبير، وأخذ عن الزهري وأخذ عن عبد الله بن دينار، وأخذ عن خلق كثير من التابعين وأتباعهم، وروى عنه الحديث كثير من

أهل العلم بل روى عنه الحديث بعض أشياخه كالزهري وربيعة الرأي.

ومن أقران الإمام مالك رحمه الله تعالى من أقرانه الثوري والأوزاعي وسفيان بن عيينة والشافعي الذي أيضا استفاد وأخذ عن الإمام مالك رحمه الله تعالى.

أما بالنسبة لمنزلة الإمام مالك وفضله فقد قال عنه الذهبي رحمه الله تعالى: هو شيخ الإسلام، وحجة الأمة، وإمام دار الهجرة، طلب العلم وهو ابن بضعة عشرة سنة، وتأهل للفُتيا؛ وجلس للإفتاء وله كما قيل إحدى وعشرين سنة، وكان الإمام مالك رحمه الله تعالى مهيب الجانب يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وكان له من المآثر ما يستغنى عن ذكره لشهرته رحمه الله تعالى، فهو الذي قد قيل فيه: لا يُفتى ومالك في المدينة، أو قيل فيه: أيُفتى ومالك في المدينة؟ فهو في الحقيقة وعاء من أوعية العلم ومستودع للعلم وحجة في زمانه، وكان قد أتقن علم الحديث، وأتقن أيضاً علم الفقه فهو عالم بالحديث روايةً ودراية.

ثانيا: أما بالنسبة لأصول مذهب الإمام مالك:

فلا شك أن الإمام مالك فقيه كما قلنا من فقهاء الأمة، وإمام من الأئمة الأربعة الذين بقيت مذاهبهم باقية إلى زمننا الحاضر، لأن المذاهب الأربعة أخذتموها في تاريخ التشريع الإسلامي أو تاريخ الفقه الإسلامي والحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، والمالكية نسبة للإمام مالك رحمه الله تعالى، **فله مصادر، من أبرزها:**

١- الكتـاب: فالكتاب الذي هو القرآن الكريم كان مقدماً عند الإمام مالك على سائر الأدلة في وضوح ذلك عنده، كان يقدمه ويقدم نصوصه على ظواهره، ثم مفهوماته، ثم ما يمكن أن يستفاد من طريق الإيماء والتنبيه.

٢- السنة النبوية: وهي مقدمة على بقية الأدلة يبدأ بمتواترها، ثم مشهورها، ثم آحادها، ثم ترتيب نصوصها، وظواهرها، ومفهوماتها.

٣- الإجماع: وذلك إذا لم يجد نصا من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ يفزع إلى إجماع المسلمين.

٤- عمل أهل المدينة: الذي نحن بصدد شرحه.

٥- قول الصحابي: فقد كان الإمام مالك يحتج بأقوال الصحابة رضوان الله عليهم إذا صح سندها ولم يخالف الصحابي في ذلك قول النبي ﷺ، وكان قول الصحابي عند الإمام مالك مقدماً على القياس والاجتهاد.

٦- القياس. **٧- المصالح المرسلة.** **٨- سد الذرائع.**

إذاً نجد من هذه السلسلة هذه المصادر الثمانية أن الإمام مالك كان يعتد بعمل أهل المدينة الذي هو موضوع بحثنا هاهنا، ودرسنا في هذا الدرس والذي يليه والذي يليه إن شاء الله تعالى. فإذن هذا الدليل الذي هو عمل أهل المدينة كان الإمام مالك يحتج به، ويعتد به، ويجعله من مصادر الفقه عنده.

ثالثاً: الفقه المدني في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين رحمهم الله تعالى:

فالفقه المدني نسبة إلى المدينة المنورة دار الهجرة طيبة الطيبة التي اختارها الله عز وجل لنبيه محمد ﷺ، ولا شك أن المدينة المنورة قد ضمت خير أمة أخرجت للناس، قد ضمت الصحابة رضوان الله عليهم الذين حضروا التنزيل، والذين شاهدوا التأويل، والذين درسوا في مدرسة النبوة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم، وقد كانت المدينة موطن العدد الأكبر من تلك الطبقة المختارة من الصحب الكرام، وهي عاصمة الخلفاء الراشدين، فهذه المميزات والخصائص جعلت الفقه المدني في الحقيقة في أعلى المراتب وأفضلها، وعلى هذا يمكن أن يقال: أن المدينة قد حظيت بما لم يحظَ به مصر من أمصار المسلمين، فقد كانت في الحقيقة مجمع الصحابة رضوان الله عليهم في عصر الخلفاء الراشدين؛ وخصوصا ذوي السبق منهم في الإسلام،

استبقاهم عمر رضي الله عنه حوله حرصا عليهم ورغبة في أن يكونوا عونا له على مهماته، وفي سياسة الأمة، وكان أصحاب الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ أبا بكر وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وأبا موسى الأشعري رضي الله عنهم كانوا موجودين في المدينة، وكان تأثيرهم في التابعين ومن بعدهم واضحا وجليا، وتركوا حقيقةً علامات واضحة في الحرص على الالتزام بسنة النبي ﷺ والأثر، والبعد عن الرأي القائم على الجدل، وصارت مدرسة المدينة امتدادا لعلم الصحابة رضوان الله عليهم واستقرت على منهجهم، وتفرعت بناء على أصولهم وأقضيتهم، وكان من بعدهم من التابعين تبعاً لهم، إذا كان هذا هو الوضع للمدينة النبوية في عصر الخلفاء الراشدين، فقد انتقل هذا الفهم، وانتقلت هذه الرؤية للفقه الإسلامي إلى تلاميذ الصحابة رضوان الله عليهم وهم التابعون انتقل إذن علم الصحابة بعد ذلك إلى التابعين ممن تتلمذ على الصحابة رضوان الله عليهم، ودرسوا في مدرسة الصحابة رضوان الله عليهم، وحفظوا علومهم، وأتقنوا مناهجهم، وعرفوا أصولهم، واستوعبوا أقضيتهم وسيرتهم، واستمدوا من ذلك أصولاً عظيمة لها من الفروع ما لا يحصى وفي الحقيقة هذا الأمر يبعث الطمأنينة في النفس أن أولئك الصحابة رضوان الله عليهم قد أحاطوا الصحابة ومن بعدهم من التابعين الذين درسوا في مدرسة الصحابة قد أحاطوا بأكثر ما صدر عن النبي ﷺ، وأحاطوا أيضا بأكثر قضايا الصحابة رضوان الله عليهم ومروياتهم وانتقل فقه الصحابة وأكثر فقه الصحابة إلى ما اصطلح عليه بعد ذلك بفقهاء المدينة السبعة وهم سبعة فقهاء من كبار التابعين الذين انتهى إليهم العلم والفتوى في المدينة النبوية بعد وفاة الصحابة رضوان الله عليهم، وقيل إنما سموا بالفقهاء السبعة وخصوا بهذه التسمية لأن الفتوى بعد الصحابة صارت إليهم، وتميزوا بها، وهم يسمون أحيانا بالفقهاء السبعة الذين اتخذهم عمر بن عبد العزيز لما كان والياً على المدينة، اتخذهم مستشارين فيما يعرض له من أمور.

قال الفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب، وعروه بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي، وعبد الله أو عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه رحمه الله، وسليمان بن يسار هؤلاء السبعة انتقل إليهم الفقه وحفظوا جل ما كان مروياً عن النبي ﷺ، وحفظوا أيضا جل ما كان مروياً عن الصحابة رضوان الله عليهم من الآثار، وفقه الصحابة رضوان الله عليهم.

رابعاً: الفقه المدني في عهد التابعين الذين أدركهم الإمام مالك:

فنقول من هذه الطبقة التي سبقت أخذ الإمام مالك رحمه الله تعالى الفقه، وعلى أيديهم تعلم وتفقه الإمام مالك، وهم كما سبق أخذوا عن الصحابة وعن كبار التابعين، وكانت لهم مكانةً كبيرة في الحديث والفقه والفتوى وأجلهم كان ابن شهاب الزهري، ونافع، وأبو الزناد، وربيعة الرأي، وزيد بن أسلم، ويحي بن سعيد فورث الإمام مالك رحمه الله تعالى فقه الصحابة والتابعين وأهَّلهُ لذلك حقيقة علم غزير وفطنة وذكاء باهر من هذا الإمام حتى صار أعلم معاصريه بتلك الثروة العلمية الموجودة عند التابعين وتابعيهم، وانطلاقا من هذه الثروة التي تكونت عند الإمام مالك رحمه الله تعالى أسس الإمام مالك أصوله ومناهجه ودونّ ما كان محفورا في الصدور جيلاً بعد جيل، وأودعه في موطئه بعد انتقاء وتمييز وتمحيص، واشتهر الإمام مالك حتى ترددت تلك الكلمة التي يقال فيها في القول المأثور: أيُفتى ومالك في المدينة؟.

خامساً: مميزات الفقه المدني في عصر التابعين إلى عصر الإمام مالك رحمه الله تعالى:

الميزة الأولى: اختصاص المدينة -التي جاء فيها هذا الفقه المدني- **اختصاص المدينة بنزول معظم الأحكام فيها،** حيث كانت المدينة المكان الذي اختصه الله سبحانه وتعالى لتتنزل فيه جل الأحكام، وكانت الفترة التي عاشها رسول الله ﷺ في المدينة ميدان لنشر الأحكام العملية، ورأى الصحابة رضوان الله عليهم نزول تلك الأحكام؛ وتطبيق النبي ﷺ لتلك الأحكام في

جميع ميادين الحياة في العبادات والمعاملات والجهاد والحدود والأقضية وجميع ما تطرق إليه الناس في حياتهم، حتى أكمل الله سبحانه وتعالى شريعته وقبض نبيه ﷺ إليه.

الميزة الثانية: الاتصال بعصر النبي ﷺ وصحبه : فالفقه المدني اتصل بعصر النبي ﷺ، واتصل أيضا بعصر الصحابة رضوان الله عليهم، فعلى أرض المدينة سار النبي ﷺ ونشأ الصحابة رضوان الله عليهم تحت رعاية النبي ﷺ وتحت عنايته؛ وتوجيهه، وكانت النخبة من صحب النبي ﷺ أقرب الناس إلى النبي ﷺ وأشدهم تأسياً بأحواله واقتداء بآثاره وترسما لخطاه.

الميزة الثالثة: تأسي أهل المدينة بالآثار ومجانبتهم للبدع والمحدثات :وهذا الأمر يشهد به التاريخ فأهل المدينة كانوا أبعد الناس عن البدع والخرافات سواء ما يتعلق بالعقائد أو بالأعمال وقد تأسوا بالنبي ﷺ وتأسوا بالصحابة رضوان الله عليهم، فلذلك ابتعدوا عن كل ما يعد من محدثات الأمور.

الميزة الرابعة احتياج أهل الأمصار إلى علمهم : فقد رحل علماء الأمصار إلى المدينة، وأخذوا العلم عن التابعين، ثم عن تابعيهم، فقد كانت المدينة المنورة موئلاً ومدرسة لمن أراد أن يستزيد من العلم، وأن يأخذ من الآثار الواردة عن النبي ﷺ وما حفظه علماء المدينة وأخذوه جيلاً بعد جيل عن النبي ﷺ وعن صحبه الكرام، بل إن علماء المدينة أيضا انتقلوا إلى بعض الأماكن الأخرى، ونشروا العلم والفقه المدني في بعض الأمصار، فذهب مثلا هشام بن عروة، ومحمد بن إسحاق، ويحي بن سعيد الأنصاري، وربيعة الرأي، وحنظلة بن أبي سفيان وغيرهم انتقلوا إلى الأمصار، ونقلوا العلم والفقه النبوي والمدني إلى تلك الأصقاع.

أخيراً: صلة عمل أهل المدينة بالفقه المدني:

لاشك أن الإمام مالك كما سبق لنا قد ورث الفقه المدني، وأصبح يقال: لا يُفتى ومالك في المدينة، وأسس مناهج استدلاله على فقه مدرسة المدينة وهي: الكتاب، والسنة، وأقضيه الصحابة رضوان الله عليهم؛ وعلى رأسهم أقضية عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وفتاوى ابن عمر، وفتاوى سائر الصحابة رضوان الله عليهم، وفتاوى فقهاء التابعين، وغير ذلك من القواعد التي شاعت في مدرسة المدينة الفقهية منها: كما سبق لنا سد الذرائع وعمل أهل المدينة والمصالح المرسلة، وعليه فالاستدلال بعمل أهل المدينة كان شائعاً في الحقيقة قبل الإمام مالك، ولم يكن الإمام مالك أول من اعتمد عمل أهل المدينة وجعله حجة، بل سبقه في ذلك بعض شيوخ المدرسة من التابعين: كسعيد بن المسيب ويحي بن سعيد الأنصاري والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير وغيرهم كان يرون أن عمل أهل المدينة في الحقيقة ينبغي أن يؤخذ به.

إذن فهمنا مما سبق أن الإمام مالك نشأ في بيئة تعتد بما يروى في المدينة المنورة، ويعتد بالفقه المدني، فلذلك حدت هذه النشأة بالإمام مالك أن يرى أن عمل أهل المدينة ينبغي أن يُتوقف عنده وأن يُعمل به، وأن يُنظر إليه نظرة تختلف عن عمل سائر الأقطار؛ لأنهم تميزوا بميزات لا يمكن أن تتوفر لبقية سائر الأقطار ولعلنا إن شاء الله تعالى في المحاضرة والدرس القادم أن نكمل ما يتعلق بمعنى عمل أهل المدينة نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد

الحلقة (٣)

عرفنا مما سبق أن الإمام مالك رحمه الله تعالى إنما احتج بعمل أهل المدينة لأنه نشأ في تلك البيئة التي كانت تعتد بما توارثه أهل المدينة عن الصحابة، وما توارثه الصحابة عن النبي ﷺ، وهم يرون أن ذلك الأمر الذي امتد من عصر النبي ﷺ إلى عصر الصحابة، ثم إلى عصر التابعين، ثم إلى عصر تابعيهم، وهو عصر بدأ بعصر الإمام مالك رحمه الله تعالى، فرأى الإمام مالك أن ذلك التوارث ينبغي أن نقف عنده، وينبغي أن نحتج به، وينبغي أن نعلم أن أهل المدينة متى ما عملوا عملا فإنه ينبغي أن

يعرف أن له جذوراً في عمل النبي ﷺ، أو على الأقل أن يكون له جذورٌ في عمل الصحابة رضوان الله عليهم؛ الذين كان الإمام مالك يعتد بأقوالهم، ونحن قد ذكرنا فيما سبق أن من أصوله عمل الصحابة رضوان الله أقوالهم وأعمالهم فهو يحتج بذلك امتداداً لمنهج مدرسة المدينة المنورة، ومدرسة الفقه المدني في الاحتجاج بما يصدر عن الصحابة رضوان الله عليهم، على كلٍ في هذا الدرس الذي هو الحلقة الثالثة نقف عند:

معـنى عمـل أهل المدينـة:

تحديد معناه، وتعريفه، وعبارات الإمام مالك في معنى عمل أهل المدينة، وما الذي كان يريد الإمام مالك بعمل أهل المدينة؟ وشرح التعريف الذي يريده الإمام مالك.

في الحقيقة تحديد عمل أو معنى عمل أهل المدينة كان من الموضوعات الشائكة، وهذا الأمر اختلف فيه المتقدمون والمتأخرون وما الذي كان يريد الإمام مالك بعمل أهل المدينة إذا أطلقه في كتبه، فهل كان يريد به الإجماع؟ أو كان يريد به عمل من رآه من الناس؟ أو أنه كان يريد به عمل الصحابة رضوان الله عليهم؟ أو أنه كان يريد به عمل الصحابة والتابعين؟ على كلٍ هذا من الأمور التي حصل فيها خلاف، ولا أدل من وجود الخلاف من قول الشافعي رحمه الله تعالى على جلالة قدره، وعلى أنه أيضا تتلمذ على الإمام مالك يقول الشافعي رحمه الله تعالى يخاطب المالكية يقول: ما كلمتُ منكم أحدا قط فرأيته يعرف معنى الأمر عندنا. قال أيضا: وما عرفنا ما تريد بالعمل وإلى يومنا هذا وما أُرانا نعرفه ما لقينا.

فلذلك يقول الزركشي الشافعي في البحر المحيط: ولم تزل هذه المسألة موصوفة بالإشكال، ما الذي يريده الإمام مالك بعمل أهل المدينة؟ وخصوصا أنه جاء من المالكية من توسع في إطلاق معنى عمل أهل المدينة، وهناك من ضيقه فلا بد أن نقف عند ذلك.

لو فتحنا كتب أصول الفقه لوجدنا أن أكثر الأصوليين من غير المالكية بالذات قد أدرجوا عمل أهل المدينة ضمن باب الإجماع كما قلنا لكم فعل الإمام ابن قدامة رحمه الله تعالى في روضة الناظر، في الدرس الماضي قلنا لكم أن ابن قدامة رحمه الله تعالى ذكر ذلك ضمن مباحث الإجماع في صفحة (٤٧٢) المجلد الثاني فهو قال: "**إجماع أهل المدينة ليس بحجة**"فجعله من باب الإجماع وعنون له بكلمة إجماع، إذاً أكثر الأصوليين بحثوا ودرسوا هذه المسألة ضمن مباحث الإجماع، **وظنوا أن مراد الإمام مالك بعمل أهل المدينة إجماع أهل المدينة، وأن عمل أهل المدينة عند الإمام مالك يعد حجة بمنزلة إجماع الأمة؛ الذي هو المصدر الثالث من مصادر التشريع، وظن بعضهم أن الإمام مالك جعل عمل أهل المدينة حجة في كل عصر دون قصره على عصر الصحابة والتابعين**، كما هو الحال في الإجماع، نحن قلنا في إجماع الأمة: أنه ثابت في كل عصر، فظنوا أيضا أن الإمام مالك يعامل عمل أهل المدينة معاملة الإجماع-إجماع الأمة-فيجعله حجة في كل عصر حتى في العصور التي تعقب الإمام مالك.

وفي الحقيقة هذه الأمور تحتاج إلى وقفة ولا تصح عن الإمام مالك، إذاً بناء على هذا الفهم من قِبل كثير من الفقهاء والأصوليين لمراد الإمام مالك بعمل أهل المدينة شنع كثير منهم على الإمام مالك، وانصبت ردودهم على إبطال حجية إجماع بعض الأمة، وأن هذا لا يصح لأن الإجماع لابد أن يكون إجماع جميع الأمة كما قلنا: **إجماع المجتهدين**، وأهل المدينة إنما هم بعض المجتهدين فلا يصح قولك هذا يا إمام مالك لأنك احتججت بقول بعض المجتهدين وجعلته إجماعا.

في الحقيقة هذا لا يقره الإمام مالك ولا المالكية، وأنكر المالكية أن يكون الإمام مالك قد جعل عمل أهل المدينة من قبيل الإجماع الذي هو إجماع أهل الأمة والذي هو المصدر الثالث من مصادر التشريع، وقالوا: أن جعلكم -يا الفقهاء

والأصوليين -لعمل أهل المدينة من قبيل الإجماع هذا وَهْمٌ منكم، وخوض في غير محل النزاع، ولذلك تجد أن القاضي عياض رحمه الله تعالى في ترتيب المدارك وتقريب المسالك يقول بالنص: " **اعلموا أكرمكم الله أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب الأثر والنظر إلبٌ واحدٌ على أصحابنا في هذه المسألة** -يعني متفقون على أصحابنا في هذه المسألة- **يخطئون لنا فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم؛ حتى تجاوز بعضهم حد التعصب والتشنيع إلى الطعن في المدينة، وعد مثالبها وهم يتكلمون في غير موضع خلاف، فمنهم من لم يتصور المسألة ولا تحقق مذهبنا فتكلموا فيها على تخمين وحدس، ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا، ومنهم من أحالها وأضاف إلينا مالا نقوله فيها فأورد عنا في المسألة ما لا نقوله، واحتجوا علينا بما يُحتج به على الطاعنين في الإجماع** " هذا الكلام من القاضي عياض يوقفنا على مشكلة حدثت يعني القاضي عياض يقول: هؤلاء اختلفوا فمنهم من حكم علينا بمجرد الوهم والتخمين، ومنهم من حكم علينا بمجرد النقل من شخص لم يفهم كلامنا وحكم علينا، ومنهم من أحالها -أحال المسألة- وجعل المسألة من قبيل المستحيلات وأضاف إلينا ما لا نقوله بسبب ذلك؛ وجعلنا ممن يخالف في الأمور الواضحة الجلية، إذن هذه المسألة تحتاج إلى أن نقف عندها.

إذاً كثير من علماء المذاهب الأخرى جعلوا مسألة عمل المدينة من قبيل الإجماع وهذا ليس بصحيح الإمام مالك لا يجعله من قبيل الإجماع ويجعله دليلاً لكن ليس إجماعا يجعله دليلاً، مثل: سد الذرائع، ومثل: قول الصحابي، ومثل: المصالح المرسلة، هو يجعله دليلاً يحتج به ويقف عنده لكن لا يدعي أن هذا الدليل من قبيل الإجماع الذي إذا خالف فيه غيره فهو محجوزٌ بالإجماع وقد خرق الإجماع، لا، لا يعد من هذا القبيل، أما المالكية إذا كان غير المالكية أكثرهم جعل ذلك من قبيل الإجماع فلنرَ الآن ما الذي تكلم عنه أصحاب المالكية وهم أصحاب الشأن؟

في الحقيقة اختلفوا في مراد عمل أهل المدينة:

فبعضهم قال: أن مراد الإمام مالك النقولات المستمرة عن النبي ﷺ وأن عمل أهل المدينة لا يخرج عن أن يكون أثراً منقولا عن النبي ﷺ إلا أنه أثر عملي انتقل بواسطة العمل فهو راجع إلى السنة.

ومنهم من قال: أن مقصوده أن روايتهم أولى من رواية غيرهم أن رواية أهل المدينة أولى من رواية غيرهم.

ومنهم من قال: إن مراده أن اجتهاد أهل المدينة أرجح من اجتهادات غيرهم اجتهاد علماء أهل المدينة والتابعين من علماء أهل المدينة أرجح من اجتهاد غيرهم.

ومنهم من قال: إنه أراد إجماع أهل المدينة ولكن مقصوده الصحابة رضوان الله عليهم إذا أجمع الصحابة.

ومنهم من قال: بل أراد الصحابة والتابعين.

وعلى كلٍ هم يتفقون على أنه لم يرد بذلك الإجماع الذي هو إجماع الأمة على اختلاف طبقاتها.

أما لو أردنا أن نُعرِّف عمل أهل المدينة فقبل ذلك يستحسن أن نقف على بعض العبارات عن الإمام مالك:

كيف عبر الإمام مالك في الموطأ عن عمل أهل المدينة؟ وما هي ألفاظه الدالة على هذا العمل؟

ففي الحقيقة عبر الإمام مالك في رسالته إلى الليث بن سعد عن اعتداده واعتزازه بعمل أهل المدينة الذي كان يرى فيه أنه تبعٌ لسنة النبي ﷺ التي مات عنها، وأن أهل المدينة إنما عملوا بذلك اتباعا للنبي ﷺ ويستحيل أن يجمعوا على تغيير واقع عملي ورثوه عن رسول الله ﷺ، فبهذا الصدد نجد أن الإمام مالك له رسالة وخطاب أرسله إلى الليث بن سعد يحثه فيه -في هذا الخطاب- على التمسك بعمل أهل المدينة وينكر عليه ترك ما توارثه أهل المدينة فيقول له الإمام مالك في رسالته: **اعلم**

رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلهم إليك، واعتمادهم على ما جاء منك، حقيقٌ أن تخاف على نفسك، وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه فإن الله تعالى يقول {وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ} وقال {فبشر عباد الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} يقول الإمام مالك فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأُحل الحلال، وحُرم الحرام إذ رسول اللهﷺ بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويبين لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أرَ لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها.

فنلاحظ في الحقيقة في هذه العبارات من الإمام مالك أنه يعتد جدا بعمل أهل المدينة، وأنه ينكر إنكارا واضحا وجليا على من ترك عمل أهل المدينة؛ لأنه يرى أن ذلك العمل موروث عن النبي ﷺ.

لو أردنا الوقوف على بعض الأساليب:

أساليب الإمام مالك في الموطأ التي فهم الناس منها أنه اعتد بأقوالهم، نجد أن عباراته لا تخرج عن أن يقول: **فهذا الأمر الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم ببلدنا** وأحيانا يقول: **الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا** وأحيانا يقول: **ما أعرف شيئاً مما أدركتُ عليه الناس عندنا** وأحيانا يقول: **الأمر المجتمع عليه عندنا** وأحيانا يقول: **الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا** ويقول أحيانا: **وليس على هذا العمل عندنا** ويقول: **والسنة التي لا اختلاف فيها عندنا** ويقول: **الأمر الذي سمعت لأهل العلم عندنا** ويقول: **ليس العمل على هذا.**

فهذه العبارات في الحقيقة كما ترون أيها الإخوة الكرام لا يمكن أن يُفهم منها أنه قصد بذلك الإجماع، ما نفهم من هذه العبارات أن الإمام مالك يقصد الإجماع؛ إنما الذي نفهم منها **أنه يقصد عمل الناس الذي كان أهل المدينة سائرين عليه في عصره وقبل عصره**، وبناء على هذا نجد أن الإمام مالك يصف في الحقيقة ما عليه العمل في بلده سواء كان في عصره أو في العصر السابق عليه، وما اعتاده الناس وتعارفوا عليه وساروا عليه في المدينة النبوية، ولا يقصد بذلك الإجماع الحقيقي المعروف.

أما إذا أردنا أن نُعرف إجماع أو عمل أهل المدينة ففي الحقيقة عرفه بعض المعاصرين بتعريفات جيدة.

١- فعرفه مثلا الأستاذ حسن فلمبان: عبارة عن أقاويل أهل المدينة، بعضه أُجمع عليه عندهم، وبعضه عمل به بعض الولاة والقضاة حتى اشتهر وكله سمي إجماع المدينة، وأن منه ما كان أصله سنة عن النبيﷺ، ومنه ما كان سنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ومنه ما كان اجتهاداً ممن بعدهم. لكن نلحظ على هذا التعريف أنه طويل جدا ولم يحدد لنا معالم عمل أهل المدينة.

٢- وأفضل من ذلك ونكتفي به في الحقيقة تعريف الدكتور الفاضل عبد الرحمن الشعلان حفظه الله تعالى في كتابه (أصول فقه الإمام مالك) الذي هو في الأصل رسالة دكتوراة يقول: عمل أهل المدينة: هو ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة؛ كلهم أو أكثرهم في زمن مخصوص، سواء أكان سنده نقلا، أو اجتهادا.

هذا التعريف في الحقيقة يستحسن بنا أن نقف عنده وأن نعرف بعض ألفاظه فأول كلمة تواجهنا:

(ما اتفق) ما: وهي اسم موصول ويفيد العموم يعني جنس في التعريف كما قلنا سابقا في تعريف الإجماع كلمة ما جنس في التعريف يفيد العموم في موضوع عمل.

وحينئذٍ يمكن أن يكون موضوع العمل **قولاً** مثل: صيغتي الأذان والإقامة، فإن الإمام مالك رحمه الله تعالى اعتمد في صيغة الأذان والإقامة على عمل أهل المدينة، حيث ورد في الموطأ عن الإمام مالك، سئل الإمام مالك عن تثنية الأذان والإقامة فقال: لم يبلغني في النداء والإقامة إلا ما أدركت الناس عليه فأما الإقامة فإنها لا تثنى؛ وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا.

كذلك من كلمة (ما) يمكن أيضا أن يكون عمل أهل المدينة **فعلاً**، السابق يمكن أن يكون قولاً، كذلك يمكن أن يكون فعلاً، مثل: وقف الأوقاف فإن أبا يوسف صاحب أبي حنيفة رحمهما الله تعالى توقف في صحة الوقف، فاحتج عليه الإمام مالك بقوله: هذه أوقاف رسول الله ﷺ وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف.

كذلك يمكن أن يكون عمل أهل المدينة **إقراراً**، مثل: عقد السَلم فإن النبي ﷺ قدم المدينة وأهلها يُسْلِفون ويُسْلِمون فأقرهم على ذلك العقد، وجرى عملهم بفعل هذا العقد إلى عصر الإمام مالك رحمه الله تعالى.

كذلك يمكن أن يكون موضوع عمل أهل المدينة **تركاً**، مثل: جريان عمل أهل المدينة على ترك أخذ الزكاة من الخضروات، لأن النبي ﷺ لم يأخذها من الخضروات.

وكذلك يمكن أن يكون موضوع عمل أهل المدينة **تحديد مقدار من المقادير**، كتحديد مقدار الصاع النبوي مثلاً: فإن أبا يوسف لما اختلف مع الإمام مالك في تقدير مقدار الصاع استدل عليه الإمام مالك بالعمل المتوارث عليه عندهم، وأن ذلك أخذوه عن آبائهم وآبائهم عن الصحابة عن النبي ﷺ،

وكذلك يمكن أن يكون موضوعه **تحديد مكان من الأمكنة** كتحديد مثلا ميقات أهل المدينة المسمى بذي الحليفة، أو بتحديد منبر النبي ﷺ، أو بيته، أو مكان الروضة، أو نحوها. هذا يمكن أن يستشهد عليه بما توارثه أهل المدينة.

إذًا قالوا: ما اتفق كلمة ما تشمل القول والفعل والإقرار والترك والتحديد: تحديد المقادير وتحديد الأماكن بهذا القدر نتوقف حقيقة عند هذا القدر ونكمل إن شاء الله تعالى في المحاضرة القادمة.

الحلقة (٤)

(ما اتفق عليه): **(ما)** جنس في التعريف وهي اسم موصول وتفيد العموم، فيمكن أن يدخل فيها الأقوال، ويمكن أن يدخل فيها الأفعال، ويمكن أن يدخل فيها الإقرار، ويمكن أن يدخل فيها الترك، ويمكن أن يدخل فيها تحديد المقادير، ويمكن أن يدخل فيها أيضا تحديد الأماكن، فكل هذا يمكن أن يكون يدخل تحت مسمى عمل أهل المدينة وثبت بالأمثلة كما قلنا سابقا أمثلة ذلك ويمكن أن يكون من قبيل الأفعال أو يمكن أن يكون من قبيل الإقرارات، أو التروك، أو التحديدات.

بعد ذلك قال في التعريف: **(اتفق) الاتفاق** هنا: يحصل بأي وجه من وجوه الاتفاق :

⟵ كالقول من الجميع أو الفعل من جميع المجتهدين في المدينة أو أحيانا ⟵ القول من بعض المجتهدين والفعل من بعضهم الآخر، أو ⟵القول أو الفعل أو هما معا من بعض الناس والسكوت والإقرار من الباقين فيسمى حينئذ **عمل سكوتي**، ولهذا الخلفاء الراشدين الذين بالمدينة إذا قال أحدهم قولا، أو فعل فعلا وأقره الناس بالمدينة على ذلك، فإن هذا في الحقيقة عند الإمام مالك يعد من عمل أهل المدينة، وكذلك ما لو صدر من محتسب صاحب الحسبة، ولو صدر منه تصرف بناء على قول مفتٍ بها فمنع، أو أمر بأمر ما وسكت بقية أهل المدينة ولم يحصل منهم إنكار بل أقروه على ذلك، فإن ما صدر منه فيعد عند الإمام مالك من أقسام عمل أهل المدينة.

(العلماء والفضلاء بالمدينة): هذه الفقرة تفيد أن من يعتبر بعمل أهل المدينة عند الإمام مالك من العلماء والفضلاء دون العامة، وهذا أمر مهم لأنه قد غمز بعض الفقهاء الإمام مالك بأنك تقول بحجية عمل أهل المدينة، وأهل المدينة منهم من أهل الصلاح، ومنهم من هو أهل الفسق، ومنهم من هو من أهل العلم، ومنهم من هو من أهل الجهل، فكيف تقول بعمل أهل المدينة كلهم وهم يحوون الصالح والطالح؟؟!! في الحقيقة الإمام مالك لا يعتد بعمل الجهال ولا بعمل الفسقة، وإنما يعتد بعمل العلماء، والفضلاء، ومن سبقه من أهل العلم. ونص على ذلك ابن عبد البر حافظ المغرب رحمه الله تعالى: **والذي أقول به أن مالكا رحمه الله إنما يحتج في موطئه وغيره بعمل أهل المدينة يريد بذلك عمل العلماء والفضلاء، لا عمل العامة السوداء،** إذن واضح من أن الإمام مالك رحمه الله لم يكن يحتج بقول العامة، ولذلك مما يدل على ذلك من كلام الإمام مالك، قد يقول قائل هذا كلام من الإمام ابن عبد البر، لكن ما الذي يدل على أن الإمام مالك لا يرى حجية قول العامة من كلامه؟ نقول: نص على ذلك الإمام مالك فقد جاء عن الإمام مالك رحمه الله لما سئل عما يصنع أهل المدينة ومكة يعني عامتهم من إخراج إمائهم عراة متزرات وأبدانهن ظاهرة وصدورهن، وعما يصنع تجارهم من عرض الجواري للبيع على تلك الحال، فكرهه الإمام مالك كراهة شديدة ونهى عنه، وقال: "**ليس ذلك من أمر من مضى من أهل الفقه والخير، ولا أمر من يفتي من أهل الفقه والخير، وإنما هو عمل من لا ورع له من الناس**" الله أكبر هذه العبارة تدل على أن مالكاً يعلم أن هناك من الناس سواء من العامة أو من التجار الذين يبيعون الجواري من يقع في المنكرات، وهذه المنكرات لا يمكن أن تقبل، ولا يمكن أن يقال أن هذا من عمل أهل المدينة، لأن الإمام مالك يقول:

ليس ذلك من أمر من مضى من أهل الفقه والخير، ولا من أمر من يفتي من أهل الفقه والخير فعبارة (**من أهل الفقه والخير**) تدل على أن الإمام مالك إنما يعتد بالفقهاء والفضلاء، ولذلك في الحقيقة إذا عرفنا هذا يتبين لنا أن ما سلكه بعض العلماء كابن حزم، والجويني من ثلبِ المدينة، وتعداد بعض المخازي مما يفعله أهلها كما يفعله عامة الأقطار وجَعْل ذلك طريقاً في الرد غير صحيح !! لأن ذلك احتجاج على الإمام بما لا يحتج به، لأن الإمام مالك يعرف أن أهل المدينة فيهم الصالحين والطالحين، وأن أهل المدينة فيهم أهل العلم، وفيهم أهل الجهل، لا يجهل ذلك الإمام مالك، ولا يحتج بأقوال العامة والجهلاء!وإنما يحتج بأقوال الفضلاء والعلماء.

بعد ذلك جاء في العبارة: (كلهم أو أكثرهم): فهذه العبارة يفهم منها: أن عمل أهل المدينة قد يتفق عليه كل العلماء والفضلاء وهذا أعلى درجات العمل، وهذا الذي يعبر عنه الإمام مالك في موطئه بقوله: **الأمر المجتمع عليه عندنا** وأحيانا يقول: **الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا وهذا أعلى درجات العمل**، وأحيانا العمل عند الإمام مالك لا يلزم أن يكون الكل بل بدرجة أقل، وهو أن يكون الأكثر ويكفي عند الإمام مالك أن يكون الأكثر، فلا يلزم أن يعمل بذلك كل العلماء بل يكفي عنده إذا كان الغالب من العلماء يحتجون بذلك الأمر، ويعملون ذلك الأمر فيكفي عد الإمام مالك في عد ذلك من عمل أهل المدينة، ويدل على ذلك قوله: **فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم أرَ لأحد خلافه**، فقوله: ظاهرا يؤخذ منه يكفي ظهور العمل لكي تتحقق حجية عمل أهل المدينة، وظهور العمل إنما يحصل باتفاق الأكثر.

إذن مما سبق لما قال: كلهم أو أكثرهم نستفيد فوائد:

١- أن عمل أهل المدينة ليس إجماعا، وليست حجيته مستندة لكونه إجماعا، وهذا أمر مهم.

٢- أن من أطلق على عمل أهل المدينة بكونه "إجماع أهل المدينة" يعتبر إطلاقه إطلاقا غير دقيق.

٣- أن ما فعله كثير من الأصوليين من إدراج عمل أهل المدينة ضمن مباحث الإجماع يعتبر أيضا منهجا غير سليم.

بعد ذلك قال في التعريف: في زمن مخصوص هذه العبارة تفيد قال: ما اتفق عليه العلماء والفضلاء في المدينة كلهم أو أكثرهم في زمن مخصوص سواء أكان سنده نقلا أو اجتهادا نحن شرحنا (ما اتفق) وشرحنا (العلماء والفضلاء) وشرحنا كلهم أو أكثرهم. بقي معنا عبارتان (في زمن مخصوص) وعبارة (سواء أكان سنده نقلا أو اجتهادا)

(في زمن مخصوص): تفيد أن حجية العمل عند الإمام مالك مرتبطة بزمن معين، ولذلك لا يقال أن العمل عند مالك حجة في كل عصر، وسيأتينا بيان ذلك بالتفصيل.

أخيرا عبارة: (سواء كان سنده نقلا أو اجتهاداً) هذه العبارة تفيد أيضا أن العمل قد يكون سنده نقلا عن النبي ﷺ وقد يكون سنده اجتهادا عند علماء المدينة، وكل ذلك أيضاً يعد حجة عند الإمام مالك وإن كان يرى أن القسم الأول أعلى وأقوى من القسم الثاني في التعريف.

حجية عمل أهل المدينة:

أما ما يخص حجية عمل أهل المدينة فنبين أن الأمر يتعلق أولاً ما رأي الإمام مالك في ذلك؟ وما رأى علماء المالكية؟

أما ما يتعلق بالإمام مالك فالذي اشتهر عند علماء الأصول وعند أكثر الأصوليين وخصوصا من غير المالكية؛ **أن العمل حجة عنده**، بل نص الإمام مالك على حجية العمل بقوله: (**فإنما الناس تبع لأهل المدينة**) وقوله (**فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم أرَ لأحد خلافه**) لتحقيق قول الإمام مالك في هذه المسألة يستحسن أن نحرر محل النزاع، فدائما قبل ذكر الأقوال من أفضل المناهج، وقد مر بك سابقا أن، نبدأ بتحرير محل النزاع حتى نعرف الصور المتفق فيها والصور التي حصل فيها النزاع، **عمل أهل المدينة ينقسم إلى قسمين:**

القسم الأول: العمل النقلي الذي ينقله أهل المدينة أو أكثر أهل المدينة عن مثلهم، حتى يصلوا به إلى زمن النبي ﷺ، مثل: تقدير صاع النبي ﷺ، أو مكان المنبر، أو مكان ذو الحليفة التي يحرم فيها الناس الذاهبين إلى العمرة أو الحج تقدير ذلك، هذا الأمر في الحقيقة هو عمل نقلي لا ينقلونه اجتهادا من أنفسهم إنما ينقلون أن النبي ﷺ حدد هذه التقديرات، أو النبي ﷺ حصل في مسجده هذا الأذان أو هذه الإقامة بهذه الكيفية وهذه الصورة هذا يسمى العمل النقلي، هذا القسم في الحقيقة ينبغي أن لا يخالف في حجيته أحد، بل في الحقيقة لم يخالف في حجيته أحد كما نقل ذلك طائفة من أهل العلم القاضي عياض في ترتيب المدارك وشيخ الإسلام ابن تيمية والزركشي في البحر المحيط وغيرهم **ذكروا أن هذا القسم لا ينبغي أن يخالف في حجيته أحد، إذا صح سنده عن النبي ﷺ لأنه من قبيل الأخبار، وما كان من قبيل الأخبار فإنه حجة عند جميع العلماء.**

القسم الثاني: فهو العمل الاجتهادي، القسم الأول عمل نقلي ينقلون عن النبي ﷺ يقولون: نحن توارثناه عن التابعين، والتابعون عن الصحابة، والصحابة عن النبي ﷺ، إذن هذا نقل بل بعض العلماء يقول هذا نقل متواتر ولا ينبغي أن يخالف فيه أحد، وهذا وجيه، مثلا: قولهم هذا هو قبره ﷺ، وهذا هو منبره، وهذا هو ذو الحليفة الذي كان يحرم منه في الحج، وهذا هو الصاع الذي كان أجدادنا يعطون الصدقة فيه إلى النبي ﷺ، هذا نقل في الحقيقة عن النبي ﷺ، إذن العمل النقلي خارج عن محل النزاع واتفق أهل العلم انه حجة.

أما **القسم الثاني: فهو العمل الاجتهادي** :وهو الذي اتفق عليه أهل المدينة أو أكثرهم بناء على الاجتهاد، **وهذا القسم ليس حجة عند معظم العلماء.**

وأما الإمام مالك فاختلف العلماء في حكم هذا القسم عنده على قولين:

القول الأول: أن هذا القسم ليس حجة عند الإمام مالك، وذهب إلى هذا القول جماعة من كبراء مالكية العراق.
والقول الثاني: أن هذا القسم حجة عند الإمام مالك، وذهب إلى هذا القول جماعة من مالكية المغرب.
وهذا هو الراجح وهو أن الإمام مالك رحمه الله تعالى يحتج بهذا النوع من العمل وهو العمل الاجتهادي لأنه قال: **إنما الناس تبع لأهل المدينة** وقال: **إذا كان الأمر ظاهرا معمولا به عند أهل المدينة لم أرَ لأحد خلافه** فهاتين العبارتين يلحظ أي ناظر أن مالكاً قد عمم، فبين في العبارة الأولى أن الناس تبع لأهل المدينة ولم يذكر موضوع التبعية ولم يحدد نوعاً خاصاً، وهذا يدل على أن الإمام مالك يرى أن الناس تبع لأهل المدينة أياً كان ذلك العمل.
كما أيضا يدل على ذلك أنه نُقل عن الإمام مالك الاعتماد على عمل أهل المدينة في بعض المسائل ولو نظر الإنسان في هذه المسائل فإنه يرى أنها من قبيل العمل الاجتهادي، لكن لا نستطيع أن نقف كثيرا، من أراد الوقوف عند هذا العمل فهناك كتب مؤلفة في هذا الباب منها: عمل أهل المدينة للشيخ عطية محمد سالم، أو عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين للباحث أحمد محمد نور، أو عمل أهل المدينة وأثره في الفقه الإسلامي للباحث موسى إسماعيل، أو أصول الإمام مالك النقلية للدكتور الشعلان، أو غيرها، ممكن للباحث أن يرجع إليها ويعرف مراد الإمام مالك وأنه كان يقصد النوعين.

الأدلة على حجية عمل أهل المدينة:

تقرر فيما سبق أن عمل أهل المدينة بقسميه النقلي والاجتهادي حجة عند الإمام مالك، وهنا نريد أن نبين أدلة الإمام مالك على ذلك، قد تكفل الإمام مالك بنفسه بالاستدلال على حجية العمل عنده.
إذاً نحن عندنا قسمان: عمل أهل المدينة النقلي وعمل أهل المدينة الاجتهادي، فما دليله على العمل النقلي؟ وما دليله على العمل الاجتهادي؟
١- أما الدليل على حجية العمل النقلي فاستدل الإمام مالك على حجية العمل النقلي بما حاصله أن نقل أهل المدينة يعتبر من قبيل الأخبار المتواترة، والأخبار المتواترة توجب العلم القطعي ويجب الأخذ بها، وكذلك نقل أهل المدينة يجب الأخذ به، وقد عبر الإمام مالك عن هذا الدليل بنفسه فقال: انصرف رسول الله ﷺ من غزوة كذا في نحو كذا وكذا ألفا من الصحابة، مات بالمدينة منهم نحو عشرة آلاف وباقيهم تفرق في البلدان، فأيهم أحرى بأن يتبع ويؤخذ بقولهم؟ من مات عندهم النبي ﷺ وأصحابه الذين ذكرت؟ أو من مات عندهم واحد أو اثنان من أصحاب الرسول ﷺ؟ هذا نص عن الإمام مالك نقله عنه القاضي عياض رحمه الله في ترتيب المدارك.
وقد أشار الإمام مالك إلى هذا في حوار له مع أبي يوسف صاحب أبي حنيفة فقال أبو يوسف: أتأذنون بالترجيع؟ (والترجيع هو الإتيان بالشهادتين بصوت منخفض ثم الإتيان بهما بصوت مرتفع) قال: "أتؤذنون بالترجيع وليس عندكم عن النبي ﷺ فيه حديث؟ فالتفت مالك إليه وقال: يا سبحان الله! ما رأيت أمرا أعجب من هذا، ينادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات يتوارثه الأبناء عن الآباء من لدن رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا!! أيحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟" كأنه يقول هذا لا حاجة فيه إلى النقل لأنه نقل متواتر، نقل مشتهر مستفيض متواتر، فهذا يفيدنا أن الإمام مالك يرى حجية العمل النقلي باعتباره نقلا متواترا عن النبي ﷺ لا يحتاج فيه إلى حدثنا فلان عن فلان، قال :"أيحتاج فيه إلى فلان عن فلان هذا أصح عندنا من الحديث!!" وكذلك سأله أبو يوسف عن الصاع فقال: خمسة أرطال وثلث، فقال أبو يوسف ومن أين قلتم هذا؟ فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصاع، فأتى أهل المدينة أو عامتهم من المهاجرين والأنصار، وتحت كل واحد منهم صاع، فقال: يعني أناس من أولاد الصحابة ومن أولاد التابعين فقال بعضهم: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدي

صاحب الرسول ﷺ، وقال الآخر كذا وقالت المرأة ورثته عن أمي عن جدتي، فقال مالك: هذا الخبر الشائع عندنا أثبت من الحديث، فرجع أبو يوسف إلى قول مالك لأنه كان يرى أن الصاع ثمانية أرطال، بينما يرى الإمام مالك أن الصاع خمسة أرطال وثلث، فكان صاع أهل المدينة أقل من صاع أهل العراق، بل في رواية أن أبا يوسف تبسم وقال: صدقت، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت! يقصد صاحبه أبا حنيفة، يعني يقول: إنما قلنا بذلك أخذا مما يتوارث في العراق، لكن لما وقفنا على هذا عرفنا أن الصاع المدني يختلف ويقل عن الصاع العراقي.

٢-الدليل على حجية العمل الاجتهادي: استدل الإمام مالك على حجية العمل الاجتهادي بدليل حاصله أن أهل المدينة توافر لهم من أسباب الاجتهاد ما يجعل اجتهادهم صوابا في غالب الأحوال، والاجتهاد الذي يغلب على الظن صوابه يجب اتباعه.

ومن أسباب الاجتهاد الذي توافر لأهل المدينة:

١- أن المدينة كانت موطن هجرة النبي ﷺ أقام فيها المدة الأخيرة من عمره وهي فترة مهمة في تشريع الأحكام.

٢- أن القرآن نزل بالمدينة، وكان أهلها على صلة وثيقة بالقرآن وخصوصا في باب الأحكام.

٣- أن أهل المدينة عاصروا التنزيل، ولذلك هم من أعلم الناس بمناسبات النزول، وخاص القرآن وعامه ومطلقه ومقيده وناسخه ومنسوخه.

٤- أيضا أنه قد أُحل بها الحلال وحُرم بها الحرام، فأهلها من أعلم الناس بالحلال والحرام.

٥-أن الرسول كان بينهم وكانوا يأخذون الأحكام مباشرة بدون واسطة؛ تنقل لهم الأحكام وفي ذلك ما يجعل امتثالهم للأحكام قريبا جدا من فعل الرسول ﷺ.

٦-أن الصحابة بعد أن توفي الرسول ﷺ كانوا متوافرين بالمدينة، وكانوا أعلم الناس بشرع النبي ﷺ.

٧-أن التابعين الذين كانوا بالمدينة ساروا على منهج الصحابة الذي سبق تفصيله وفي ذلك سبب لاستمرار العلم وإصابة الحق.

ويمكنكم الرجوع إلى رسالة الإمام مالك لليث بن سعد التي أشرنا إليها سابقا فقد لخص فيها هذا الدليل.

الحلقة (٥)

في هذه المحاضرة سوف يكون الكلام بمشيئة الله تعالى عن عمل أهل المدينة، ذكر أهل العلم أن:

عمل أهل المدينة ينقسم إلى أقسام كثيرة باعتبارات متعددة أشهرها أربعة اعتبارات:

الاعتبار الأول: ينقسم باعتبار **سنده**.

الاعتبار الثاني: ينقسم عمل أهل المدينة باعتبار **الزمن**.

الاعتبار الثالث: ينقسم عمل أهل المدينة من ناحية **الاتفاق عليه وعدمه**.

الاعتبار الرابع: ينقسم عمل أهل المدينة من ناحية **وجود خبر مقارن له سواء كان ذلك الخبر موافقا له أو كان مخالفا له.**

- **الاعتبار الأول: من ناحية سنده**: فينقسم عمل أهل المدينة بهذا الاعتبار إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: عمل لأهل المدينة **سنده النقل** عن النبي ﷺ وهذا يسمى **العمل النقلي**،

وفي الحقيقة هذا القسم يتنوع إلى عدة أنواع :

ذكرناها في تعريف عمل أهل المدينة

- وهو أن يكون من قبيل نقل قول النبي ﷺ
- أو من قبيل نقل فعل النبي ﷺ

- أو يكون من قبيل نقل إقرار النبي ﷺ
- أو يكون من قبيل نقل إقرار ترك النبي ﷺ.
- أو يكون من قبيل نقل مقادير شرعية كأنصبة الزكاة، أو مقادير الصاع والمد ونحو ذلك.
- أيضا ينقسم إلى: تحديد أماكن معينة تعلق بها عبادات أو أحكام شرعية وقد سبق لنا في تعريف عمل أهل المدينة ذكر الأمثلة على ذلك فلا نعيده يمكن للإخوان الرجوع إليه في المحاضرة الماضية، إذاً هذا هو القسم الأول الذي يسمى عمل أهل المدينة الذي سنده النقل عن النبي ﷺ **وهذا القسم حجة باتفاق العلماء** كما سبق لنا تقرير ذلك، وإذا تقرر أن هذا القسم من العمل سنده النقل لسنة النبي ﷺ فإن ذلك يفيدنا فائدتين:

١- أن النقل لسنة النبي ﷺ لا يلزم فيه إطباق أهل البلد على ذلك، وعليه فالعمل النقلي لا يلزم فيه أن يطبق فيه أهل المدينة على نقله عن النبي، بل يكفي أن ينقله أكثرهم والبقية تابعين لمن نقله عن النبي ﷺ.

٢- أن العمل النقلي إذا محصنا النظر فيه فإنه في الحقيقة لا يخرج عن كونه خبرا منقولاً عن النبي ﷺ، وعليه فإنه يأخذ حكم الأخبار المنقولة عن النبي ﷺ ولذلك فإن علماء المدينة إذا استندوا في آرائهم على عمل نقلي يعتبرون في الحقيقة مستندين إلى دليل شرعي منقول عن النبي ﷺ، ولذلك أشرنا لكم أن هذا القسم لا يمكن أن يكون محل خلاف بين أهل العلم، لأن مرجعه إلى النقل عن النبي ﷺ.

أما القسم الثاني: العمل الذي **سنده الاجتهاد** من قبل علماء أهل المدينة وخصوصاً من التابعين الذين روى عنهم الإمام مالك رحمه الله تعالى وأخذ عنهم العلم وشاهدهم ويسمى **العمل الاجتهادي**، وهذا القسم كما ذكرنا سابقا، **ذهب جمهور العلم أنه ليس بحجة ولا يعد دليلا شرعيا يلزم الآخرين.**

وأما الإمام مالك فقد اختلف النقل عنه **وقد بينا أن الإمام مالك يرى أنه حجة ويستند إليه وهو محل الخلاف بين الإمام مالك وبين غيره من أهل العلم.** إذاً أنهينا الكلام باختصار عن الاعتبار الأول وهو أقسام عمل أهل المدينة باعتبار السند.

الاعتبار الثاني: أقسام عمل أهل المدينة من ناحية الزمن: وينقسم عمل أهل المدينة من ناحية زمنه إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: العمل القديم وهذا أشار إليه شيخ الإسلام وابن القيم أيضا، وحدده شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بأن العمل القديم هو ما كان قبل مقتل عثمان، فما كان قبل مقتل عثمان مما ينقل عن الصحابة رضوان الله عليهم هذا يسمى عمل أهل المدينة القديم.

والذي يظهر أن شيخ الإسلام ابن تيمية نظر إلى أنه بعد مقتل عثمان رضي الله عنه تفرق الصحابة وخرج كثير من الصحابة رضوان الله عليهم من المدينة النبوية، ولذلك قلَّ مقدار العلم الموجود في المدينة بسبب انتقال العلم الذي مع الصحابة الذين خرجوا من المدينة إلى سائر الأقطار، وحدده أيضا ابن تيمية في موضع آخر بتحديد أوسع من هذا حيث جعل عمل أهل المدينة ما كان في عهد الخلفاء الراشدين، وحينئذ يشمل زمن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ووافقه على هذا التحديد تلميذه ابن القيم رحمه الله تعالى، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن العمل القديم حجة في مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، **والذي يظهر أن ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية صحيح وأن الإمام مالك يحتج بذلك العمل**، ويدل على ذلك مسائل نقلت عن الإمام مالك لا نستطيع أن ندخل فيها، لكن هذا الذي يظهر حتى يسعفنا الوقت، إذن القسم الأول العمل القديم وهذا حدده شيخ الإسلام في موضع بأنه ما كان قبل مقتل عثمان، وحدده في موضع آخر بأنه ما كان في عهد الخلفاء الراشدين بما يشمل علي رضي الله عنه، وهذا التحديد الآخر وافقه عليه ابن القيم رحمه الله تعالى.

القسم الثاني: هو العمل المتأخر وتبعا لما سبق ذكره في تحديد العمل القديم، يتبين لنا أن العمل المتأخر هو ما كان بعد عصر الخلفاء الراشدين، وذكر أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى نقلا عن القاضي عبد الوهاب من المالكية أن المالكية **اختلفوا في حجية هذا القسم على قولين:**

- **القول الأول:** أن هذا القسم ليس بحجة.
- **القول الثاني:** أن هذا القسم حجة، وعليه بعض أصحاب الإمام مالك من **أهل المغرب، وأما مذهب الإمام مالك نفسه فالذي يظهر أن الإمام مالك يرى حجية هذا العمل،** وإن كان متأخراً فإنه يرى أنه حجة كما سبق لنا أن بينا أن الإمام مالك يرى حجية العمل الاجتهادي أساساً الصادر عن أهل المدينة.

الاعتبار الثالث: من أقسام عمل أهل المدينة من ناحية الاتفاق عليه وعدمه ينقسم عمل أهل المدينة من ناحية الاتفاق عليه وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عمل اتفق عليه أهل المدينة ولا يُعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم، إذن قسم عمل به أهل المدينة ولم يظهر لنا أن سائر الأقطار قد خالفوا أهل المدينة في هذا العمل، **وذكر ابن القيم أن هذا القسم حجة، والذي يظهر أنه يقصد أنه حجة مطلقا عند جميع العلماء من أهل السنة، بل لعله عده من قبيل الإجماع السكوتي، فيكون حجة وعلى سائر الأقطار متابعة أهل المدينة على ذلك.**

القسم الثاني: عمل اتفق عليه أهل المدينة لكنه خالفهم فيه غيرهم.

القسم الثالث: عمل اختلف فيه أهل المدينة أنفسهم.

وقد ذكر ابن القيم ما يفيد أن القسمين الأخيرين ليسا بحجة عند جمهور أهل العلم، وإن كنا قد بينا سابقا أن القسم الثاني حجة عند الإمام مالك، وكذا القسم الثالث حجة عند الإمام مالك إذا كان العمل قد اتفق عليه أكثر أهل المدينة كما ذكرنا في التعريف، فإنه لا يلزم عند الإمام مالك أن يعمل بعمل أهل المدينة كلهم، بل يقول كلهم أو أكثرهم، فإذا اتفق الأكثر على عمل ما اجتهادي فإنه يعد عند الإمام مالك حجة ولو خالفهم القلة، أما إذا لم يوجد اتفاق من الأكثر بل كان الذي يعمل به بعض أهل المدينة، فإن الإمام مالك لا يعتبر هذا القسم وهذا النوع أساسا من عمل أهل المدينة، وبالتالي فليس بحجة.

إذاً عمل أهل المدينة من ناحية اتفاق عليه وعدمه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عمل عملوا به ولم يظهر أنه خالفهم فيه غيرهم فهذا حجة عند الإمام مالك وعند غيره.

القسم الثاني: عمل لأهل المدينة خالفهم فيه غيرهم فهذا الذي عليه الجمهور أنه ليس بحجة والإمام مالك يرى أنه حجة.

القسم الثالث: عمل اختلف فيه أهل المدينة أنفسهم هذا القسم من ناحية الحكم عليه الجمهور على أنه ليس بحجة، **أما الإمام مالك فالمسألة عند الإمام مالك تنقسم إلى قسمين،** فلا يحكم عليه بقبول أو رد إلا بتفصيل، القسم الثالث الذي اختلف فيه أهل المدينة يقول: إن كان أكثر أهل المدينة على ذلك العمل فهو حجة، وإن خالفهم فيه الأقل فالأقل لا ينظر إليهم.

وأما القسم الثاني يعني الفرع الثاني له إن كان الذي عمل به أهل المدينة هم القلة فإني لا أعمل به ولا أعده أساسا من عمل أهل المدينة. وعلى كلٍ هذا التقسيم الذي سبق -تقسيم عمل أهل المدينة من ناحية الاتفاق عليه وعدمه- ذكره ابن القيم كما في إعلام الموقعين، ويمكن لطلاب العلم المجتهدين والذي يريد مزيد فائدة يرجع إلى الجزء الثاني من إعلام الموقعين.

الاعتبار الرابع: أقسام عمل أهل المدينة من ناحية وجود خبر مقارن له أو عدم ذلك، وينقسم عمل المدينة من هذه

الناحية إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: عمل لأهل المدينة يكون وحده ولا يوجد خبر يقارنه لا بالموافقة ولا بالمخالفة، وهذا العمل كما سبق لنا هو حجة عند الإمام مالك، ولذلك لما سئل الإمام مالك: عن تثنية الأذان والإقامة، قال: لم يبلغني في النداء والإقامة إلا ما أدركت عليه الناس، فأما الإقامة فإنها لا تثنى وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا. إذن الإمام مالك ذكر أنه لم يبلغه في مسألة الأذان والإقامة دليلا إلا أنه وجد أن أهل المدينة يعملون في مسجد رسول الله ﷺ بعمل ما، وهو قد استند إلى ذلك العمل، إذن هذا بالنسبة للقسم الأول وهو عمل أهل المدينة الذي يكون وحده وهذا يكون حجة عند الإمام مالك.

القسم الثاني: عمل لأهل المدينة يكون معه خبر يوافقه، وهذا القسم حجة عند مالك رحمه الله تعالى بل هو أولى بالقبول من القسم الأول؛ لأن الإمام مالك يقبل عمل أهل المدينة إذا كان وحده فما بالك إذا كان عمل أهل المدينة قد اعتضد واقترن بخبر يعضده ويساعده؟! فإنه يكون حجة من باب أولى، ويكون حينئذ من باب تعاضد الأدلة واتفاقها على معنى واحد، ومثال ذلك: ما ثبت من عمل أهل المدينة بالشاهد ويمين، أهل المدينة كان قضاتهم في زمن الإمام مالك يعملون بشاهد ويمين المدعي في قضايا الأموال وغيرها، وأيضا الإمام مالك قد روى حديثا أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين كما في الموطأ، فحينئذ الإمام مالك عمل بذلك وهو يرى أنه يجوز القضاء بالشاهد واليمين استنادا إلى عمل أهل المدينة واستنادا إلى ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قضى بشاهد ويمين، إذاً هذا العمل وافقه خبر فيكون حجة عند الإمام مالك من باب أولى.

القسم الثالث: عمل لأهل المدينة يكون معه خبر آحاد يخالفه فالذي يراه الإمام مالك رحمه الله في هذا القسم أن عمل أهل المدينة مقدم على خبر الآحاد، وهذا من ثمرات مسألة الاحتجاج بعمل أهل المدينة. ولذا جاء عن الإمام مالك رحمه الله أنه يقول: سمعت من ابن شهاب أحاديث لم أُحَدِّث بها إلى اليوم، فقيل له: لِـمَ يا أبا عبد الله؟ قال: لم يكن العمل عليها فتركتها، فهو ترك تلك الأخبار التي سمعها من ابن شهاب لأنه يرى أن أهل المدينة لم يوافقوه على ذلك الخبر، كذلك حديث المتبايعان كل واحد منها بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا هذا الحديث يدل على مشروعية خيار المجلس، وقد ترك الإمام مالك العمل بهذا الحديث لمخالفته لعمل أهل المدينة؛ هو يرى أن أهل المدينة لم يكونوا يعملون بخيار المجلس، وجاء هذا الحديث مخالفا لما ثبت عنده من عمل أهل المدينة، لذلك لم يعمل به تقديماً لعمل أهل المدينة على خبر الآحاد، وهكذا أيضا نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل أي تأجير الذكر من البهائم للآخرين لكي ينزو على إناث بهائمهم، ثبت فيه نهي عن النبي ﷺ ومع ذلك لم يعمل الإمام مالك بهذا الحديث لأنه يرى أن أهل المدينة لأنه يقول: أدركت أهل المدينة يجيزونه ويعملون به.

القسم الرابع: عمل أهل المدينة الذي يكون معه خبران أحدهما يوافقه والآخر يخالفه، فإذا جاءنا عمل لأهل المدينة ومعه خبران أحدهما يوافق والآخر يخالف، فالذي يراه الإمام مالك أن عمل أهل المدينة يعد مرجحا للخبر الذي يوافقه، **وفي الحقيقة هذا الأمر ليس هذا عند الإمام مالك وحده بل عند كثير من أهل العلم الإمام الشافعي والإمام أحمد وشيخ الإسلام ابن تيمية ذكروا أن من مرجحات الأخبار أن يكون مع أحد الخبرين عمل لأهل المدينة**، مثال ذلك: رجح الإمام مالك الخبر الذي اقتضى كون التكبير في أول الأذان مرتين على الخبر الذي فيه أن التكبير في أول الأذان أربع مرات رجح الخبر الأول لموافقة الخبر الأول لعمل أهل المدينة.

الفترة الزمنية التي يعتبر فيها عمل أهل المدينة حجة:

والذي يظهر في الحقيقة أن الفترة الزمنية التي يعتبر فيها عمل أهل المدينة حجة عند الإمام مالك هي فترة الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، وما بعد ذلك فلا يعده الإمام مالك من عمل أهل المدينة ولا يعده أيضا حجة يمكن قبوله.

وبهذا نكون قد أنهينا الكلام عن عمل أهل المدينة، وابن قدامة رحمه الله تعالى قد تكلم عن عمل أهل المدينة في المجلد الثاني صفحة ٤٧٢ و٤٧٣ وهو تكلم كما قلنا سابقا من ناحية كونه إجماعا، وهذا محل نظر، ويمكن للإخوة أن ينظروا إليه ويرجعوا إليه، فإنه قال: **وإجماع أهل المدينة ليس بحجة قال مالك: هو حجة** إلى آخر كلامه مما يدل على أنه (ابن قدامة) ينظر إلى القضية باعتبار أنها إجماع، وقلنا: إن ذلك محل نظر، فالإمام مالك لم يقل أنه إجماع ولم ينقل عنه أنه قال: إن ذلك إجماع بل هو من قبيل الحجج والأدلة التي يستند إليها، وبهذا نكون قد أنهينا الكلام عن هذه المسألة، وفي المحاضرة القادمة سيكون الكلام إن شاء الله عن اتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة كما تكلم عن ذلك ابن قدامة في صفحة ٤٧٤ في المجلد الثاني.

الحلقة (٦)

اتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة هل يعد إجماعاً؟

وهذه المسألة قد تطرق لها ابن قدامة رحمه الله تعالى في روضة الناظر في المجلد الثاني ص ٤٧٤، وهذه المسألة إن شاء الله سوف نتكلم عن أقوال أهل العلم في المسألة، ورأي الإمام أحمد رحمه الله في هذه المسألة، وبيان الروايات المنقولة عنه، كذلك سنتطرق بشيءٍ من الإجمال كما فعل ابن قدامة رحمه الله تعالى لأدلة المسألة، ثم سنتطرق إلى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك كلام تلميذه ابن القيم رحمه الله تعالى، ثم أخيرا الثمرات والفروع المترتبة على هذه المسألة.

إذاً يقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: **واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع** هذه المسألة كالمسألة السابقة هي في الحقيقة تابعة، وإحدى صور ما يسمى عند أهل العلم **بالإجماعات الخاصة**، فهذه المسألة هي المسألة الثانية من مسائل الإجماعات الخاصة، فهنا: إذا اتفق الأئمة الأربعة على مسألة، الذين هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين، إذا اتفق هؤلاء الأئمة الأربعة، في مسألة ما على قول، **هل يعد قولهم إجماعا؟** وبالتالي إذا جعلناه إجماعا فلا يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم، **أو أنه ليس بإجماع بل هو حجة؛ بمعنى دليل يمكن أن يستند إليه المجتهد ويأخذ به المجتهد، أو أنه ليس بحجة ولا إجماع؟**

هذه ثلاثة أقوال لأهل العلم، وهي أيضا ثلاث روايات منقولة عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

إذاً اتفاق الأئمة الأربعة هل هو إجماع؟ أو هل هو حجة؟ في ذلك خلاف على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو **قول الجمهور** من أهل العلم أن اتفاق الأئمة الأربعة **هو ليس بإجماع ولا حجة.**

القول الثاني: أن اتفاقهم **يعد حجة** لكنه **ليس بإجماع**، حجة يستند إليه المجتهد كما يستند مثلا إلى الاستصحاب، أو إلى المصلحة المرسلة، أو إلى عرف، يعني من قبيل قول الصحابي لكنه أعلى من قول الصحابي.

القول الثالث: أنه ليس بحجة ولا إجماع هنا يقول الشيخ رحمه الله تعالى (**واتفاق الأئمة الأربعة ليس بإجماع**) هذه رواية عن الإمام أحمد، ولذلك يسند هذه الرواية كما يقول أبو يعلى في العدة أنه جاء عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال: (إذا اختلف أصحاب رسول لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيارٍ ينظر أقرب الأقوال إلى الكتاب والسنة) فالذي يظهر من هذا النص عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه لم يقدم قول الأئمة على غيرهم من الصحابة لأنه قال: إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيارٍ بأن ينظر أقرب تلك الأقوال إلى الكتاب والسنة. فهو لم يقل إذا اختلف أصحاب رسول الله نظرنا فإن كان من الخلفاء الراشدين أخذنا بقولهم وتركنا غيرهم وإن كان من غيرهم قال: لا.

قال: إذا اختلفوا فالذي يلزم الناظر أن يجتهد وينظر ويختار بحسب قرب تلك الأقوال إلى الكتاب والسنة، ولذلك أخذ طائفة من الحنابلة من هذا النص عن الإمام أحمد أنه يرى أن اتفاق الأئمة الأربعة ليس بحجة ولا إجماع.

قال ابن قدامة رحمه الله: **وقد نقل عن أحمد رحمه ما يدل أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم**، هذا النقل يسنده نص جاء عن الإمام أحمد، فقد جاء عن الإمام أحمد أنه سئل عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى قول من بعدهم من الصحابة لحديث [عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ] فقال الإمام أحمد بعد أن حصل بينه وبين السائل مناقشة كما في العدة لأبي يعلى قال الإمام أحمد بعد ذلك: "ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك" فكأن الإمام أحمد استحسن هذا القول بعد أن أخذ ورد مع السائل الذي سأله، كأن الإمام أحمد مال إلى هذا القول، وقال: ما أبعده أن يكون كذلك؛ استحسانا لهذا القول، يقول هنا ابن قدامة **والصحيح أن ذلك ليس بإجماع طبعا.**

- **أدلة أصحاب القول الأول:**

الذين قالوا: أنه إجماع، الذين قالوا أن اتفاق الأئمة الأربعة يكون إجماع وحجة استنادهم الكبير ودليلهم القوي هو ما ثبت من قول النبي ﷺ (**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ**) هذا هو دليلهم، ولهذا يقولون إن الرسول ﷺ أوجب في هذا النص اتباع سنة الخلفاء الراشدين، وحينئذٍ يكون المخالف لهم غير معتد به، وإذا كان غير معتد به فيكون قوله خطأ، ويكون من استند إلى أقوالهم قد اتبع كلام الرسول ﷺ واتبع أمره في هذا الحديث.

هذا الاستدلال ناقشه الجمهور ولم يسلِّموه لأصحاب هذا القول:

نوقش هذا الاستدلال:

١- بأن الحديث عام لجميع الخلفاء، قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، هذا لا يلزم أن يكون فقط في الأربعة، فالحديث عامٌ ولا دلالة فيه على الحصر على الأربعة، وأنتم لا تقولون باتباع من بعد الخلفاء الأربعة الراشدين.

٢- ثم قالوا إن المقصود -يعني أولوه الجمهور الذين يخالفون- قالوا إن في الرد على أصحاب هذا القول في المناقشة من وجه آخر قالوا: إن المقصود بهذا الحديث هو الاقتداء بسنتهم، وطريقتهم، وإتباع سياستهم في رعاية الرعية، وحملهم على الجادة، وعلى سنة النبي ﷺ، وعلى مكارم الأخلاق ونحوها.

ولذلك يقول هنا ابن قدامة: **والصحيح أن ذلك ليس بإجماع**، لا نستطيع أن نعد اتفاقهم من قبيل الإجماع. **لماذا؟ قال لما ذكرناه**، والذي ذكره السابق أن العصمة تثبت لمجموع الأمة، والخلفاء بعض الأمة وليسوا مجموع الأمة، يعني العصمة التي ثبتت في الآيات والأحاديث التي ذكرناها في الفصل السابق في المستوى الثالث من مثل قوله تعالى: {**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**}

ومن مثل قوله: (**لا تجتمع أمتي على ضلالة**) هذه العصمة إنما ثبتت لمجموع الأمة، والخلفاء الأربعة الراشدون لا يعدون مجموع الأمة حتى نُثبت العصمة لهم كما نثبتها لمجموع الأمة، قال: وكلام الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً، نعم، كلام أحمد يدل على أن ذلك حجة، لكن لم يقل أنه إجماع؛ لأن الذي سأله قال: لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى قول من بعدهم، ولم يقل: إن ذلك من قبيل الإجماع، وقال الإمام: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك، أي أن يكون استناد إلى ذلك العمل، لأن في الحقيقة القضية خطيرة إذا قلنا: إنه إجماع فمعنى ذلك يكون من خالفهم يكون قد خرق الإجماع وخرج من ربقة الإسلام ويكون شاذا، ومن شذَّ شذ في النار هذا الأمر قوي جدا.

ولذلك لم يستطع ابن قدامة أن يجعل ذلك من قبل الإجماع يقول: نعم يمكن أن نقبل أن يكون ذلك من قبيل الأدلة لكن لا نقول أن ذلك من قبيل الإجماع الذي ينكر على من خالفه.

لو أردنا أن نقف عند رأي شيخ الإسلام ابن تيمية حيال قضية إذا اتفق الخلفاء الراشدون الأربعة:

نجد أن الإمام ابن تيمية في المجلد الثاني والثلاثين ص ٣٤٧ يقول: **الخلفاء الراشدون إذا خالفهم غيرهم كان قولهم هو الراجح**، هذا إنصاف من ابن تيمية، ما قال إجماع، قال راجح لكن لا نقول ذلك إجماع، قال: كان قولهم هو الراجح، لأن النبي ﷺ قال (**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة**)

كذلك ابن القيم رحمه الله تعالى له تفصيل طيب في هذه المسألة:

في إعلام الموقعين في المجلد الرابع ص ١١٩فلننظر إلى ابن القيم ماذا يقول ابن القيم؟ وكيف يتصور المسألة، وكيف يصورها للآخرين، يقول رحمه الله تعالى: (إذا قال الصحابي قولاً فإما أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر -لاشك- وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء: وهما روايتان عن الإمام أحمد **والصحيح أن الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أولى وأرجح أن يؤخذ به من الشق الآخر.**

لاحظوا يا إخوان أولى وأرجح ليس قضية إجماع قضية أرجحية وأولوية، وهذه نعم، **والله إنه لحق أن الأمر إذا كان فيه الخلفاء الأربعة فذلك في الحقيقة أولى أن يجتهد، ولئن يخطئ المجتهد فيقلد هؤلاء خير له من أن يجتهد بنفسه ثم يخطئ، لكننا لا نقول أن ذلك إجماعا بحيث نفسق ونبدع من خالفهم في مسألة اجتهادية قالوا فيها بقول** لا نستطيع ذلك، لأن الإجماع إنما ثبت لجميع الأمة إنما نقول ذلك حجة ودليلاً يمكن أن يستند إليه العالم، وإذا استند إليه كان ذلك تصرفا طيبا جميلا منه واتباعا لهؤلاء الخلفاء الراشدين الذين أفادوا الأمة في جميع مجالات الحياة، ولذلك يقول هنا: فإن كان الأربعة في شق فلا شك أنه الصواب وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين أبو بكر وعمر وعلي وعثمان يقول فشق أبو بكر وعمر أقرب إلى الصواب، وإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر، وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة وإطلاع على ما اختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم ويكفي في ذلك معرفة رجحان قول الصديق **في الجد والإخوة وكون الطلاق الثلاث بفم واحد مرة واحدة وإن تلفظ فيه بالثلاث، وجواز بيع أمهات الأولاد**، وإذا نظر العالم المنصف لأدلة هذه المسائل من الجانبين تبين له أن جانب الصديق أرجح وقد تقدم بعض ذلك في مسألة الجد والطلاق الثلاث بفم واحد، ولا يُحفظ للصديق خلاف نص واحد أبداء، ولا يحفظ له فتوى ولا حكم مأخذها ضعيف أبدا، وهو تحقيق لكون خلافته خلافة نبوة، هذا ما يتعلق بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وكلام ابن القيم ونلحظ أنهما لم يتجها إلى كون ذلك من قبيل الإجماع إنما من قبيل الحجج التي يمكن أن يستند إليها المجتهد.

بعض الفروع الفقهية المترتبة على اتفاق الخلفاء الأربعة:

١- من فروع ذلك جاء عن الخلفاء الراشدين في **تكبيرات صلاة العيدين أنهم كانوا يكبرون في الأولى سبعا قبل القراءة، وفي الثانية خمسا قبل القراءة** وكما هو معمول عندنا في هذه البلاد، فهذا جاء أيضا بصيغ أخرى، وجاء عن بعض الصحابة صور أخرى كأربع في الأولى وأربع في الثانية الذي يعمل به فقهاء الحنفية. لكن الذي عمل به الخلفاء الراشدون في مسجد الرسول ﷺ هو سبعا في الأولى وخمسا في الأخرى فكان أرجح من غيره، وإن كان يجوز فعل الآخر ولا نقول لذلك إنه آثم إذا

فعل ذلك، لكن الراجح والأولى اتباع ما كان يعمله الخلفاء الراشدون.

٢- أيضا من المسائل المترتبة على ذلك **أنه يجوز لإمام المسلمين عقد الذمة مع إقرار المعابد في أيدي أهل الذمة** على الراجح إذا اقتضت المصلحة ذلك، وكما أقر الخلفاء الراشدون الكفار على المعابد، والمساكن التي كانت بأيديهم، وذكر ذلك ابن القيم في أحكام أهل الذمة قال: يجوز لإمام المسلمين إذا فتح بلاد لغير المسلمين أن يقرهم على معابدهم وبيوتهم كما فعل ذلك الخلفاء الراشدون، فأقروهم على بيوتهم، ولا تسحب منهم بيوتهم، ولا معابدهم، كما فعل ذلك عمر رضي الله عنه.

٣- أيضاًمن المسائل التي نقلها ابن القيم رحمه الله: **أن الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة ليست من الغنائم التي تجب قسمتها**. قال: وهذه كانت سيرة الخلفاء الراشدين كما جرى في فتوح مصر والعراق وأرض فارس وسائر البلاد التي فتحت عنوة لم يقسم منها الخلفاء الراشون قرية واحدة، هذا اتباع لعمل الخلفاء الراشدين.

٤- كذلك قال شيخ الإسلام في شرح العمدة **التغليس بصلاة الفجر** كان فعل الخلفاء الراشدين، وقد اختلف الفقهاء - كما مر معكم - أيهم أفضل في صلاة الفجر التغليس أو الإسفار؟ فالذين رجحوا التغليس بصلاة الفجر وهو أن يصليها بظلمة وغلس استندوا فيما استندوا إليه بأن ذلك عمل الخلفاء الراشدين في مسجد رسول ﷺ.

٥- أنه قضى الخلفاء الراشدون **أن من أغلق الباب وأرخى الستر فقد وجبت العدة والمهر** كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في مجموع الفتاوى الجزء ٣٢، فهنا الإنسان إذا ما دخل على زوجته وأغلق الباب، وأرخى الستر فقد أصبحت زوجة، فحينئذ وجبت عليها العدة فيما لو حصل طلاق أو وفاة، ووجب أيضا إتمام المهر لها إذا كان لم يقدم المهر لها أو أخره.

٦- جاء عن الخلفاء الراشدين **أن المطلق أحق بزوجته حتى تغتسل من الحيضة الثالثة،** كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في شرح العمدة فهذه مسألة أيضا يعمل بها الفقهاء استناداًإلى ما جاء عن الخلفاء الراشدين من أن المرأة تُعد في ظل زوجها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة، وله أن يرجعها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة، وهي في حكم الزوجات لو مات أيضا في أثناء العدة إلى أن تغتسل من الحيضة الثالثة.

أخيرا هناك مسألة تسمى: اتفاق الشيخين من المسائل التي تسمى الإجماعات الخاصة اتفاق الشيخين هل هو إجماع؟

نحن قلنا إذا كان اتفاق الأربعة ليس بإجماع فمن باب أولى اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لا يعد إجماعا من باب أولى، وإن كان يمكن أن يكون حجة يستند إليها المجتهد في اجتهاده وأخذه بالمسائل التي تعرض له.

الحلقة (٧)

انقراض العصر، هل يُعد شرطا في صحة الإجماع؟

قبل أن نذكر الأقوال في المسألة يستحسن أن نعرف ما معنى انقراض العصر الذي جعله بعض أهل العلم شرطا في صحة الإجماع، والذي لم يرَ آخرون أنه شرط ولو فصل فيه آخرون؟.

انقراض العصر معناه أن يموت جميع المعتبرين في إجماع، من غير رجوع واحد منهم عما أجمعوا عليه.

أن يموت جميع من كان من أهل الاجتهاد في ذلك العصر من غير رجوع عما أجمعوا عليه. لأننا اشترطنا في الإجماع أن يكون اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ، فهؤلاء المجتهدون هل يشترط أن يموتوا جميعا وينقرضوا حتى نقول أن الإجماع قد تحقق؟ أو نقول متى ما اتفقوا على قول في وقت ما فقد تحقق الإجماع ولو لم يموتوا؟ هذه المسألة هي محل النزاع بين أهل العلم، وفيها روايات أيضا عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وقد تكلم عن هذه المسألة ابن قدامة في روضة الناظر في المجلد الثاني صفحة ٤٧٥ يقول الإمام ابن قدامة في هذا الكتاب: **ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة**

الإجماع هنا بدأ الإمام ابن قدامة بالأقوال في المسألة، ذكرنا لكم معنى المسألة وهو موت جميع المعتبرين في الإجماع من غير رجوع أحد منهم عما أجمعوا عليه هذا معنى المسألة، أما بالنسبة إلى الأقوال فيها فينقل لنا ابن قدامة رحمه الله في المسألة قولين: وسنضيف قولا ثالثا ويكون إن شاء الله **في المسألة ثلاثة أقوال رئيسة:**

القول الأول: يقول الإمام ابن قدامة **ظاهر كلام أحمد أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، وهو قول بعض الشافعية،** وقد اختاره طائفة من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى في العدة، وابن عقيل الحنبلي في الواضح، فمالوا إلى هذه الرواية عن الإمام أحمد وهو أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، ولا يتحقق الإجماع إلا بموت جميع المعتبرين في ذلك العصر من غير أن يرجع أحد منهم "ويدل حقيقة على هذه الرواية وعلى هذا القول: لكلام الإمام أحمد كما نقل ذلك أبو يعلى في العدة أنه جاء عن الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله أنه قال -يقول الإمام أحمد-: الحجة على من زعم أنه إذا كان أمرا مجمعا عليه ثم افترقوا ما نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعا!! **أما أم الولد (هذه الحجة)** كان حكمها حكم الأمة بالإجماع ثم أعتقهن عمر وخالفه علي بعد موته فرأى أن تسترق.. طبعا يشير هنا إلى ما جاء عن علي رضي الله عنه في رواية عبد الرزاق في المصنف، وابن أبي شيبة، والبيهقي أن علياً رضي الله عنه قال: اجتمع رأيي، ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يُبَعْن، قال: ثم رأيت بعدُ أن يُبَعْن، يعني غيَّر رأيه رضي الله عنه بعد ما وافق عمر رضي الله عنه في بيع أمهات الأولاد، -أمهات الأولاد أي الأمة التي تكون أم ولد صاحبها أي اشتراها أمة ثم وطئها فأنجبت له ولداً تسمى أم الولد- فهذه هل تباع أو لا تابع؟

فيه خلاف بين الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم. وهنا علي رضي الله عنه يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يُبعن ثم رأيت بعدُ أن يُبعن، فقال له عبيدة السلماني من كبار التابعين: فرأيك ورأي عمر في جماعة؛ أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة، قال: عبيدة فضحك علي رضي الله عنه. الشاهد هنا أن علياً رجع عن قوله، فيقول: إن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع ثم أعتقهن عمر وخالفه علي بعد موته فرأى أن تسترق فكان الإجماع (نعود إلى كلام أحمد) في الأصل على أنها أمة.

وحد الخمر"ضرب أبو بكر أربعون، ثم ضرب عمر ثمانين، وضرب علي في خلافة عثمان أربعين، وقال: أي علي رضي الله عنه ضرب أبو بكر أربعين، وكملها عمر ثمانين وكل سنة. فالحجة عليه في الإجماع في الضرب أربعين، ثم خالفه عمر وزاد في الضرب أربعين، ثم ضرب علي أربعين. هذا من كلام الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى كما نقله عنه أبو يعلى في العدة من رواية ابنه عبد الله، يقول هنا أبو يعلى في العدة: " **وظاهر هذا اعتبار انقراض العصر، لأنه اعتد بخلاف علي بعد عمر في أم الولد، وكذا اعتد بخلاف عمر بعد أبي بكر في حد الخمر**"، لأن العصر لم ينقرض بعد فلم يتحقق في ذلك إجماع وإلا لقلنا أن علي رضي الله عنه قد خالف الإجماع، وقلنا: إن عمر قد خالف الإجماع لكنه لم ير هنا الإمام أحمد أن علياً قد خالف الإجماع وأن عمر قد خالف الإجماع، لماذا يا إمام أحمد؟ لأن أساسا العصر لم ينقرض لازالت القضية مطروحة للاجتهاد، فوجود المجتهدين وتداولهم النظر في المسألة نعد المسألة اجتهادية ولا نعدها أجماعية إلا أن يموت أهل العصر، وهم يتفقون على ذلك القول، أما إذا اتفقوا في زمان من ذلك العصر ثم بعد ذلك خالف بعضهم بعضا فالمسألة تدل على أنها مسألة اجتهادية ولا يمكن أن نقول: أن اتفاقنا في ذلك العصر يعد حجة على من يخالف، إذا يقول الإمام ابن قدامة رضي الله عنه تعالى ظاهر قول الإمام أحمد "أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع وهو قول بعض الشافعية" وقلنا: هذا الذي مال إليه أبو يعلى وابن عقيل.

القول الثاني قال: وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط يشير الإمام هنا إلى القول الثالث! في المسألة **وقد أومأ** - أي الإمام أحمد

بن حنبل - **إلى أن ذلك ليس بشرط بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهذا قول الجمهور واختاره أبو الخطاب** صاحب التمهيد في أصول الفقه وهو تلميذ أبو يعلى رحمه الله تعالى يقول: وقد اختاره أبو الخطاب وهذه من المسائل التي خالف التلميذ شيخه. وتوجد مثل هذه المسائل حوالي ١٨ مسألة أو أكثر فأبو الخطاب تلميذ للقاضي أبي يعلى وقد خالفه في مسائل متعددة في أصول الفقه منها هذه المسألة التي خالف فيها شيخه، فالشيخ الذي هو أبو يعلى يرى أن انقراض العصر حجة، بينما التلميذ الذي هو أبو الخطاب يرى أن انقراض العصر ليس بحجة، إذاً هذان هما القولان الرئيسان في المسألة اللذان ذكرهما ابن قدامة رحمة الله تعالى.

القول الثالث: في المسألة قاله بعض الشافعية يقولون القول الثالث **يشترط انقراض العصر في الإجماع السكوتي دون الإجماع الصريح لاحتمال أن يكون سكوت بعضهم عن نظر وتأمل** لا لأجل الوفاق، فيقول:" **يشترط انقراض العصر في الإجماع السكوتي دون الصريح لأن الإجماع السكوتي ليس به تصريح، فقد يكون سكوته ليس بموافقة فإذا خالف بعد ذلك علمنا أنه كان يتأمل في المسألة، أما في الإجماع الصريح فلا يعد عند هؤلاء إذا وافق فإن الإجماع يتحقق عندهم متى ما توافق نصا مع الآخرين فقد تحقق الإجماع ولا يلزم أن ينقرض العصر، أما إذا كان سكوتا فلا بد أن ينقرض العصر حتى نتبين أنه كان موافقا لأنه قد يسكت لأجل النظر في المسألة، والتأمل في أدلتها لا لأجل أنه موافق لمن أدلى بدلوه في المسألة."**

بعد ذلك ابن قدامة رحمه الله تعالى نجد أنه تكلم عن الأدلة وبدأ بأدلة القول الثاني وقال:

أدلة القول الثاني أربعة:

الدليل الأول: **أن دليل الإجماع الآية والخبر** وتكرر معنا هذا كثيراً {**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١١٥)**}

والخبر (**لا تجتمع أمتي على ضلالة**) فالإجماع يستند على هذين النصين إذا **دليل الإجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر**، بل النصان عامان في كون الإجماع حجة سواءً كان قبل انقراض العصر وبعده، فالتخصيص بأن الإجماع إنما يكون حجة بعد انقراض العصر تحكم بلا دليل، لأن الآية مطلقة والذي يقيدها عليه الدليل، والحديث أيضا مطلق والذي يقيده عليه الدليل، فظاهر الآية وظاهر الخبر أن الإجماع متى ما تحقق في أي وقت فإنه يكون إجماعا حقيقيا وواقعا ولا يجوز مخالفته بعد ذلك.

الدليل الثاني: **أن حقيقة الإجماع هي الاتفاق** حقيقة لغوية كما قلنا سابقا: إما العزم أو الاتفاق والأقرب هو الاتفاق، **فإن حقيقة الإجماع الاتفاق، وقد وجد الاتفاق** قبل انقراض العصر، وجواب **ذلك استدامة لهم والحجة في اتفاقهم لا في موتهم**، لذلك الإجماع حقيقة اتفاق المجتهدين وإذا حصل ذلك الاتفاق في زمن ما، فقد تحقق الاتفاق الذي تحرم مخالفته، وحينئذ فالمعتبر هو وجود الاتفاق لا في موتهم وعدم موتهم، فلا نظر في "هل ماتوا وهم على هذا القول أو لا؟" إنما النظر هل اتفقوا أم لم يتفقوا؟ والذي يظهر لنا أنهم اتفقوا، وإذا اتفقوا على قول فقد تحققت الحجية بذلك الاتفاق.

الدليل الثالث: وهو دليل مهم قالوا: **أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره.. ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك**، وأن الواقع من تصرفات التابعين في أواخر عصر الصحابة رضوان الله عليهم أنهم كانوا يحتجون بالإجماع، ولو كان أن انقراض العصر حجة لم يحتجوا مع وجود بعض الصحابة رضوان الله عليهم، نحن نعرف أن هناك طائفة من التابعين أدركوا الصحابة كما قلنا عبيدة السلماني أدرك عليا رضي الله عنه، وكان يناقشه وقال: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. كما قلنا في المسألة السابقة، كذلك من الصحابة من تأخر موته كأنس رضي الله عنه الذي تأخر

موته وليس هو آخر الصحابة موتا، ونقول آخر الصحابة موتا هو أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي الذي توفي عام ١٠٠ من الهجرة، أما أنس رضي الله عنه توفي عام ٩٣هـ. فالشافعية يقولوا: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز أن يحتجوا بأمر ليس بحجة، ولذلك جاء عن التابعين أنهم كانوا يحتجون وقد يقول القائل: هذه دعوى من ابن قدامة، تعطينا أمثلة لاحتجاج التابعيين بالإجماع مع وجود الصحابة رضوان الله عليهم نقول جاء عن الحسن البصري، الحسن البصري أدرك الصحابة وتوفي سنه ١١٠ فأدرك طائفة من الصحابة وجاء عنه أنه احتج بإجماع الصحابة وأنس بن مالك كان حيا.. كذلك قال عبيدة السلماني الذي توفي سنة ٩٢توفي قبل أنس بـ ١٩سنة وقبل أبي الطفيل بأكثر من ٢٨سنة، وهو تابعي وذاك صحابي يقول عبيدة رضي الله عنه: لم يكن أصحاب الرسول ﷺ يرون شيئا من الأعمال تركه كفر إلا الصلاة، فهو ينقل إجماعا عن الصحابة مع أن الصحابة موجودون في عصره، وبقوا بعد وفاته بفترة، فبقي بعضهم بعد وفاته بـ ١٨ سنة وبقي بعضهم بعد وفاته بـ ٢٨ سنة ومع ذلك كان ينقل الإجماع في حياته مع أن عصر الصحابة لم ينقرض بعد، كذلك جاء أيضا عن عبيدة رحمه الله أنه قال: ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر، إذاً هو يحتج بإجماع الصحابة مع وجودهم رضي الله عنهم، ولو كان انقراض العصر حجة لما جاز له أن يحتج بالإجماع مع عدم تحقق شرطه..

الدليل الرابع: أن اشتراط انقراض العصر يؤدي إلى تعذر الإجماع، وهذا قول ابن قدامة أي **أنه يؤدي إلى استحالة الإجماع فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة، (إذ لم يتم الإجماع) ومادام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم، فلتابعي التابعين مخالفتهم وهذا خبط**، لأنه تلاحق المجتهدون بعضهم ببعض، وهم يتصلون بعضهم ببعض في سائر الأمصار، فلو أنه اشترط انقراض العصر فإن التابعين يدركون الصحابة رضي الله عنهم، وحينئذ لا يمكن أن يتحقق الإجماع بوجود التابعي إلا أن ينقرض التابعون فنستمر إلى أن ينتهي عصر التابعون فيدركهم أيضا تابعو التابعين، ولا يمكن أن يتحقق الإجماع إلا أن ينقرض عصر تابعي التابعين ويأتي تلامذتهم، وهكذا تتصل الأعصار بعضها مع بعض وحينئذ لا يمكن أن يتحقق الإجماع.

إلا أن في الحقيقة هذا الدليل محل نظر لأن الخصم المخالف أصحاب القول الأول في الحقيقة يشترط انقراض عصر المجمعين، لا من يأتي بعدهم ويلحق بهم، فإذا أجمع الصحابة على شيء وانقرضوا استقر إجماعهم، وصار حجة على من بعدهم من التابعين أو غيرهم، فإذا تحقق إجماع التابعين فإنه يبقى إلى أن يتوفوا، وتابعوا التابعين بدورهم فكل العصور على حدة، وليست مرتبطة ببعضها، ولذلك قال بعض أهل العلم: إن هذا الدليل محل نظر، وإنه خارج عن محل النزاع ولا يمكن أن يستدل به علينا، فعلى كلٍ هذا ما يتعلق بمسألة انقراض العصر، ونكتفي بهذا القدر ونكمل في الدرس القادم.

الحلقة (٨)

أدلة أصحاب القول الأول الذين قالوا بأن انقراض العصر شرطٌ:

يقول ابن قدامة كما في المجلد الثاني صفة ٤٧٦ يقول: **ووجه الأول** (أي أدلة أصحاب القول الأول) **أمران:**

الدليل الأول: **أحدهما ذكره الإمام أحمد**، منصوص عن الإمام أحمد، وهو ما أشرنا لكم سابقا في النقل الذي نقلناه عن الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله كما نقل ذلك أبو يعلى في العدة، يقول إذا: **ذكره الإمام أحمد وهو أن أم الولد** (يعني حاصل هذا الدليل الذي سيستدل له ابن قدامة) أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عما وافق عليه المجتهدين المجمعين معه في أول الأمر، **لماذا؟** لاستقرار الإجماع قبل رجوعه، فيكون محجوجا بما سبق أن وافقهم عليه،

لكن ذلك في الحقيقة جائز وواقع فدل على اشتراط انقراض العصر.

وقد وقع ذلك وجاز في صور حصلت للصحابة رضي الله عنهم:

المسألة الأولى: أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، ثم خالفه علي بعد موته كما أشرنا سابقا.

المسألة الثانية: أن حد الخمر ضرب أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، ثم رجع علي رضي الله عنه في خلافة عثمان وضرب أربعين. ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك، لأنه يكون حينئذ قد رجع عما وافق عليه، ومن ذلك أن علياً رضي الله عنه قال كما في النص الذي نقلناه ومناقشته مع عبيده رحمه الله: قال: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، ثم رأيت بعد أن يبعن. فلو كان انقراض العصر ليس بشرط لكان علي رضي الله عنه محجوج لموافقته السابقة لعمر رضي الله عنه، لكنه ليس بمحجوج وقد خالف عليٌ عمرَ بعد أن وافقه لأن المسألة كانت في حيز النظر، والاتفاق الذي حصل في وقت عمر لا يلزم أن يكون إجماعا.

إذا الدليل الأول أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد أن يرجع عما وافق عليه في أول الأمر، والواقع أنه يجوز أن يرجع عما وافق عليه في أول الأمر، كما فعل الصحابة رضي الله عنهم، فدل ذلك على أنه يشترط انقراض العصر لصحة الإجماع وتحققه.

الدليل الثاني: (يقول هنا ابن قدامة في صفحة ٤٧٧) **الثاني** (أي الدليل الثاني) **أن الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف** (في المسألة يعني) **والأخذ بكل واحد من القولين، فلو رجعوا إلى قول واحد، واتفقوا عليه صارت المسألة إجماعا.**

(أي صار ذلك القول مجمعا عليه وحده، وصار ذلك إجماعا منهم على تسويغ الخلاف) **ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين.**

ولو أردنا أن نصوغ هذا الدليل بصياغة أوضح من ذلك يمكن أن يقال: لو لم يشترط انقراض العصر لما كان اتفاق المجمعين على أحد القولين في مسألة بعد اختلافهم فيها إجماعا، إذ يلزم منه تعارض الإجماعين وهو باطل لأن الإجماعين لا يمكن أن يتعارضا. وفي الحقيقة قد وقع مسائل من الصحابة رضي الله عنهم أنهم اختلفوا في أول الأمر ثم اتفقوا كما سيأتينا في الأمثلة من تصرفات الصحابة.

هذا الدليل الذي ذكره ابن قدامة قد أورد عليه ابن قدامة ثلاثة اعتراضات:

ثم أجاب عليها، فلنرَ هذه الاعتراضات التي أوردها ابن قدامة على الدليل الثاني لأصحاب القول الأول. قال: **فإن قيل** (هنا نكتب اعتراضات على الدليل الثاني).

الاعتراض الأول: **لا نسلم تصور وقوع هذا لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين،** وخطأ أحد الإجماعين محال (لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة ولا خطأ) وبالتالي ما أفضى إلى محال فهو محال. إذا هذا الاعتراض الأول.

الاعتراض الثاني: **ثم إن سلمنا** -تنزل مع الخصم، هذا في باب المناقشات والمعارضات يسمى التنزل مع الخصم- **تصور ذلك** -وقوعه- **فلا نسلم أن اختلافهم في مسألةٍ يعد إجماعا ضمنيا على تسويغ الخلاف فيها، بل كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوغت** -إحدى الطائفتين- **للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يُحرَج** -لا يقع في الحرج لأن العامي لابد أن يعرف الحكم فلا يمكنه أن يجتهد- **فإذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به.**

الاعتراض الثالث: قال: **لا نسلم أن إجماعهم بعد الإختلاف إجماع صحيح.** -لا نسلم أنهم إذا اختلفوا ثم اجتمعوا على أحد

القولين الذي اختلفوا فيه أنه يعد حينئذ إجماعا صحيحا، بل يبقى القول الآخر الذي اختلفوا فيه باقيا ويسوغه لمن بعدهم أن يأخذ بذلك القول-.

هذه اعتراضات وردت على هذا الدليل إلا أنها مناقشة، وقد ناقشها ابن قدامة، فقال: "قلنا" أي الرد على الاعتراضات السابقة، سيرد الشيخ على الاعتراض الأول **بوجهين**، ثم سيرد على الاعتراض الثاني **بوجه**، وسيرد على الاعتراض الثالث **بوجه**، سنرى كيف سيعالج ابن قدامة هذه القضية؟ وكيف سيرد على هذه الاعتراضات التي وردت على الدليل الثاني؟.

الرد على الاعتراض الأول من وجهين:

الوجه الأول: يقول: **قلنا: هذا متصور عقلا**، الوجه الأول في الحقيقة (الجواز العقلي)، أن ذلك جائز عقلا، قال: **إذ لا يجتمع أن يتغير اجتهاد المجتهد ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه فإذا ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي، لم لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟** ، ونحن نعلم أن ابن عباس قد خالف في أول الأمر في المنع من ربا الفضل، وكان يرى أن الربا إنما يكون في النسيئة، ثم رجع بعد ذلك، وهكذا رجع عن تخليد قاتل المسلم في النار، كان يرى في أول الأمر أن من قتل مسلما لا توبة له ومخلد في النار، ثم رجع عن ذلك، فما المانع من أن يرجع المجتهد عن قول فهذا جائز عقلا ووقع، لا يمنع عقلا من أن يرجع المجتهد عن قوله بعد أن يتبين له الصواب في قول مخالفه. قال: **وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول** (الفرائض) وكان يرى ابن عباس أن المسائل في الفرائض لا تعول ولا يكون هناك عولا، قال: **لم لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟** ، يقول هذا جائز عقلا.

الوجه الثاني: أن ذلك واقع فعلا، وقد وقع -في صور- من الصحابة أنهم اجتمعوا بعد أن اختلفوا:

١- **(الصورة الأولى)** قال: **وقد أجمع الصحابة على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف**، وهذا أمر واقع، اختلف عمر رضي الله عنه مع أبي بكر قال كيف تقاتلهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله، ثم بعد ذلك رأى الصحابة اتباع ما أشار به أبو بكر رضي الله عنه، وأجمعوا على قتال مانعي الزكاة مع أنه حصل في أول الأمر نقاش فيما بينهم، إذا وقع إجماع بعد خلاف.

٢- **(الصورة الثانية)** قال: **وعلى أن الأئمة من قريش** بعد أن خالف في ذلك الأنصار قالوا: منا أمير ومنكم أمير، بعد ذلك رجعوا إلى أن الأئمة إنما يكونوا من قريش، لأن أبا بكر نقل لهم أن الأئمة من قريش.

٣- **(الصورة الثالثة) اتفقوا على إمامة أبي بكر بعد أن حصل بينهم خلاف**، ورفعوا يد عمر، ورفعوا يد آخر، بعد ذلك اتفقوا واجتمعوا على أن الخلافة تكون لأبي بكر رضي الله عنه، إذن هذا الأمر الذي تقول لا نسلم تصوره قال: لا؛ هو متصور عقلا، وواقع فعلا من الصحابة رضوان الله عليهم أنهم يختلفون ثم يتفقون.

الرد على الاعتراض الثاني:

قال: **والثاني غير صحيح** (في صفحة ٤٧٨) الذي قال فيه: ثم إن سلمنا - للتنزل مع الخصم - تصوره ألا نسلم أن اختلافه في مسألة يعد إجماعا ضمنيا على تسويغ الخلاف فيها فكل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة... إلى آخره. فنقول هذا **الثاني غير صحيح فإنه لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده، وأن فرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء**، لأن أقوالهم صادرة عن اجتهاد معتبر شرعا، فله أن يقلد هذا وله أن يقلد هذا، لأنهم مجتهدون لأن الله سبحانه

قال: {**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**}، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: (**هلا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال**) ففرض المجتهد هو الاجتهاد بينما فرض المقلد هو التقليد.

الرد على الاعتراض الثالث:

الذي سبق معنا هذا في الحقيقة مناقش قال: **وأما الثالث فدليله إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف، فدل على صحته،** ولا يخالف في ذلك أحد من المسلمين في إمامة أبي بكر، وأنه إمام الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، مع أن ذلك حصل بعد نوع خلاف بين الصحابة، ومع ذلك يعد ذلك إجماعا، ومازالت الأمة تنقله على أنه إجماع وعلى أنه حجة وتحتج به على المخالفين، وترى أن المخالف قد خالف الإجماع، وخرقه كما هو معروف ومتداول في كتب أهل العلم المتعلقة في الفقه أو العقيدة. نكون بذلك قد أنهينا المسألة والخلاف فيها.

فائدة الخلاف في هذه المسألة:

والتي أشار لها شيخ الإسلام ابن تيمية فذكر في المسودة: "**أن فائدة الخلاف أنه على القول باشتراط انقراض العصر إذا أجمع الصحابة على حكم من الأحكام، ثم رجع بعضهم أو جميعهم انحل الإجماع، وإن أدرك بعض التابعين عصرهم وهو من أهل الإجماع اعتد بخلافه، وأما على القول بعدم اشتراط انقراض العصر فلا يجوز رجوع المجمعين عما أجمعوا عليه، وإذا رجع بعضهم حاجَّهم الإجماع، وإن أدرك بعض التابعين عصرهم وهو من أهل الإجماع لم يعتبر قوله في إجماعهم ولم يعتد به.**

ورتب على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الفتاوى الكبرى"أن الصحابة اتفقوا على أن المبتوتة -المرأة إذا طلقها زوجها في مرض موته، طلقها البتة طلاق الثلاث ويقصد أن يحرمها من الإرث- في مرض الموت ترث، قال: ولو اعترضوا على ذلك بأن عبد الله بن الزبير رأى أن المبتوتة في المرض لا ترث مطلقا، قال: فإن قول ابن الزبير هذا لا يخرق الإجماع المتقدم، فالإجماع تحقق لأن ابن الزبير لم يكن من أهل الاجتهاد في خلافة عمر وعثمان، ولم يكن إذ ذاك ممن يُستفتى، بل قد جاء عنه ما يدل على أنه في خلافة علي أو معاوية لم يكن قد صار بعد من أهل الفتوى، وهو مع هذا لم يخالف في هذه المسألة في تلك الأعصار (في عصر الصحابة) وإنما ظهر منه هذا القول في إمارته لمكة والحجاز بعد إمرة معاوية رضي الله عنه، وقال: وقد انقرض عصر أولئك السابقين، ومتى انقرض عصر أهل الاجتهاد المجمعين من غير خلاف ظاهر لم يعتد بما يظهر بعد ذلك من خلاف غيرهم بالاتفاق، وإنما اختلف الناس في انقراض العصر ⟵ **هل هو شرط في انعقاد الإجماع؟ بحيث لو خالف واحد منهم (أي المجمعين) بعد اتفاقهم هل يعتد بخلافه؟**

وإذا قلنا: يعتد بخلافه فلو صار واحد منهم مجتهدا قبل انقضاء عصرهم فخالف، **هل يعتد بخلافه؟** هذا مما اختلف فيه. أما المخالف من غيرهم كما حصل من ابن الزبير بعد موتهم **فلا يعتد به وفاقا، وكذلك لا يعتد بمن صار مجتهدا بعد الاتفاق قبل انقراض عصرهم على الصحيح (على الراجح).**

وكذا قال الكاساني في بدائع الصنائع قبل ابن تيمية، أشار إلى هذا في مسألة لما تكلم في المبتوتة في مرض الموت قال: "**على أنه روي عن ابن الزبير أنه إنما قال ذلك في ولايته، وقد كان انعقد الإجماع قبله منهم على التوريث، فخلافه بعد وقوع الاتفاق منهم لا يقدح في الإجماع السابق، بل يبقى الإجماع السابق صحيحاً ونقول حصل إجماع الأمة بإجماع الصحابة على توريث المبتوتة في مرض زوجها أنها ترث، لأن انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجماع على ما عرف في أصول الفقه**".

إذا بهذا الكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية والكاساني نكون قد أنهينا الكلام في مسألة انقراض العصر.

الحلقة (٩)

في هذه المحاضرة كما بين أيدينا في المجلد الثاني من روضة الناظر لابن قدامة في صفحة ٤٨١ يقول: **مسألة إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة**، وتعنون المسألة بأنها:

هل الإجماع خاص بالصحابة أو هو عام وشامل لجميع العصور؟

سواء في عصر التابعين، أو في تابعي التابعين، أو من بعدهم إلى يوم القيامة، أراد هنا ابن قدامة أن يشرح هذه المسألة ويوضحها للقارئ فقال: **إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة**، وفي الحقيقة هذا القول الأول **فبدأ ابن قدامة بسرد الأقوال في ذلك وذكر في ذلك قولين لأهل العلم:**

القول الأول: وهو قول الجمهور وهو ظاهر كلام الإمام أحمد: أن إجماع كل عصر حجة مثل إجماع الصحابة، إذاً على هذا القول الإجماع يمكن أن يقع في عصر الصحابة ويمكن أن يقع في عصر التابعين والعصور اللاحقة حتى في هذا العصر **خلافا لداود.**

القول الثاني: وهو أن الإجماع أو المحتج به مختص بإجماع الصحابة ولا حجة في إجماع غيرهم، ويقصد بداود؛ داود الظاهري كما حكى بذلك ابن حزم ونقل أن ذلك هو قول بعض أهل الظاهر، وإن كان ابن حزم يخالف في ذلك وهو مع الجمهور أي مع أصحاب القول الأول، يقول: **وقد أومأ الإمام أحمد رحمه الله إلى نحو من قوله**، في الحقيقة يمكن أن نقف قليلا عند النقل عن الإمام أحمد.

اضطرب النقل عن الإمام أحمد في هذه القضية فتارة نقل عنه أنه يحتج بالإجماع مطلقا، وتارة أنه يحتج بإجماع الصحابة فقط، وحتى أن بعض المتأخرين أي الأصوليين من غير أصحاب الإمام أحمد بالذات من ينقل أن الإمام أحمد لا يقول حتى بحجية الإجماع مطلقا.

ويستشهدون على ذلك بأن الإمام أحمد قد نقل عنه أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب، إلا أن المتتبع لكلام الإمام أحمد، وكلام الأصوليين الأئمة الكبار الذين حفظوا مذهب الإمام أحمد؛ والذين تتبعوا أصوله وفروعه المبثوثة والمتفرقة، يجد أنهم يرون أن الإمام أحمد لا يقول بذلك، ولا يقول بأن الإجماع ليس بحجة حاشاه، ولا يقول أيضا بأن الإجماع مختص بالصحابة، وأما ما نُقِل عنه من قوله: "**من ادعى الإجماع فهو كاذب**" فهذا مفسر فهو منقول في سياق معين، **وفسره أهل العلم بعدة تفسيرات:**

١- فمن تفسيرات ذلك أن الإمام أراد أن ينكر بهذا على من يتسرع في نقل الإجماع، فقد كثر في عصره من إذا أراد أن يرد الآخرين عن اجتهاداتهم، ويردهم عن فتاواهم، يقول لهم: كالسيف المصلت أنت مخالف للإجماع، فهو يتسرع في نقل الإجماع، ولا يحتاط في نقله لأجل أن يرد الآخرين عن اجتهاداتهم، فهؤلاء في الحقيقة إذا بحثوا في المسألة، ولم يجدوا مخالفا تسرعوا وبادروا بنقل الإجماع، فكلام الإمام أحمد في الرد على هؤلاء.

٢- والتوجيه الآخر أن الإمام أحمد لعله أراد به الإنكار على فقهاء المعتزلة الذين يزعمون اتفاق الناس على ما يذكرونه من آراء فقهية وعليه فيكون معنى قوله: من ادعى الإجماع من المعتزلة فهو كاذب، لأن المعتزلة كانوا يستخدمون مثل هذه الاصطلاحات، وهذه الدعاوى لأجل رد الآخرين عن أقوالهم، ولأجل جذب الآخرين لما يدعونه من أن قولهم عليه إجماع.

٣- كذلك من التوجيهات أنهم قالوا: لعل الإمام أحمد أراد به الإنكار على من ينقل الإجماع وهو واحد، لأنه لو كان صادقا فيما يدعيه من الإجماع لشاركه غيره في النقل، فهو يتوسع ويتسرع في نقل الإجماع ولا يوجد من يوافقه من الأئمة والعلماء

على أن هذه المسألة مجمعٌ عليها.

٤-كذلك من التوجيهات قالوا: لعل الإمام أراد به الإجماع السكوتي والإنكار على من يتوسع في نقل الإجماع السكوتي باحتمال أن يكون الساكت مخالفا، وعليه فيكون قول الإمام أحمد: من ادعى إجماعا انعقد عن سكوت فهو كاذب، والاحتمالات والتأويلات والتوجيهات لكلام الإمام كثيرة إلا أنه قد نقل عنه في مذهبه الاعتماد على الإجماع سواء كان ذلك الإجماع صادرا عن الصحابة أو كان صادرا عمن بعدهم، ولذلك نجد مثلا أنه لما نقل الإمام قول الله: {**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٢٠٤)**} فقد روى عنه البيهقي وغيره أنه قال: أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة، فالإمام أحمد ينقل الإجماع في هذه المسألة ويحتج بالإجماع، وأن المراد في الصلاة وليس في خارج الصلاة. إذاً الإمام أحمد يرى حقيقة حجية الإجماع والذي يظهر من نص الإمام أحمد أنه يرى أن الإجماع ليس مختصا بعصر الصحابة.

إذن **القول الأول: إن إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة.**

والقول الثاني: خلافا لداود، وقد أومأ الإمام أحمد إلى نحو من قوله.

أدلة القول الثاني:

ثم قال: **وجهه** -دليل القول الثاني- بدأ الشيخ ابن قدامة بذكر وسياق الأدلة على أصحاب القول الثاني الذين جعلوا الإجماع خاصا بالصحابة، فذكر ثلاثة أدلة-:

الدليل الأول: إن الواجب إتباع سبيل المؤمنين جميعهم بما فيهم الصحابة، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة، وعليه فلا ينعقد الإجماع من بعدهم من دونهم لأن الله قال: {**ويتبع غير سبيل المؤمنين**} والصحابة داخلون في المؤمنين، إذاً إذا أجمع من بعدهم من العصور فلم يجمع معهم الصحابة والآية إنما تنص على أن المحذَّر منه هو من يتبع سبيل غير جميع المؤمنين بمن فيهم الصحابة وإذا مات الصحابة لم يكونوا مع المجمعين، وحينئذ فلا يتحقق الإجماع بموتهم ولذلك يقول: ولذلك أي ويدل على **ذلك أنه لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً،** وستأتينا هذه المسألة لاحقا لأن ذلك الأمر الذي حصل فيه الاتفاق على أحد القولين هو اتفاق لبعض الأمة لا لجميعها، والعصمة إنما تثبت لجميع الأمة. إذا هذا هو الدليل الأول لأصحاب هذا القول وخلاصة هذا الدليل أن إجماع من بعدهم سيكون إجماعا لبعض الأمة والعصمة إنما تتحقق بإجماع جميع الأمة إذن لم يحصل إجماع جميع الأمة إذا أجمع التابعون أو تابعوا التابعين أو في هذا العصر لم يكن معهم الصحابة ولذلك لا يتحقق الإجماع، وتحقق الإجماع في عصر الصحابة لأنهم في ذلك الوقت هم جميع الأمة فيمكن أن تنطبق الآية على الصحابة دون من بعدهم.

الدليل الثاني: قالوا: **ولا ينعقد الإجماع دون الغائب فكذلك الميت،** هذا الدليل في الحقيقة خلاصته (قياس الميت على الغائب)، فكما لا يتحقق الإجماع بغيبة الغائب، فكذلك لا يتحقق الإجماع بموت الميت، وما دام الصحابة قد ماتوا فلا يتحقق إجماع بفقدهم كما لا يتحقق الإجماع فيما لو فقد أحد المجتهدين، قالوا: ومقتضى هذا (هذا الكلام الذي يذكره بعد قليل ابن قدامة يسمى جواب عن اعتراض مقدر، فهم أصحاب هذا القول قدَّروا أنه قد يتبادر إلى ذهن من يستمع لدليلهم هذا استفسار، فقدَّروا هذا الاستفسار وجاوبوا عليه وهو"الاعتراض المقدر"أن مقتضى كلامكم هذا يقتضي أن لا ينعقد الإجماع من الصحابة لأنهم أيضا بعض الأمة، أنتم تقولون أن العصمة لا تثبت إلا لكل الأمة، إذا مقتضى كلامكم هذا يلزم منه أن لا يتحقق الإجماع حتى من الصحابة **فما جوابكم عن ذلك؟** فأرادوا هنا أن يجاوبوا عن الاعتراض المقدر) فقالوا: **مقتضى هذا ألاّ ينعقد الإجماع أيضا للصحابة، لكن بدؤوا بالجواب من وجهين:**

الوجه الأول: قالوا: **لكن لو اعتبرنا ذلك لم يُنتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد،** قالوا: إنه لابد من هذا الإجماع من أن يعمل به، والنصوص قد دلت عليه من الكتاب والسنة، ولا يمكن أن تأتي النصوص عبثا، فلذلك لإعمال تلك النصوص، ولأجل الانتفاع بالإجماع قدرنا أن المقصود بذلك (أي بالنصوص) هم الموجودون وقت نزول النص وهم الصحابة إعمالا لتلك النصوص وإعمالا لفائدة الإجماع.

الوجه الثاني قالوا: **أن نقول الآية والخبر** -دائما يكررها الشيخ-، الآية {**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١١٥)**} والخبر الحديث (**لا تجتمع أمتي على ضلالة**) إذن الآية والخبر **تناولا الموجودين حين نزول الآية إذ المعدوم لا يوصف بإيمان ولا أنه من الأمة** (لا يوصف بإيمان في الآية، ولا أنه من الأمة في الحديث) فيقول: إن هؤلاء لا تشملهم تلك النصوص ولا يدخلون في تلك النصوص؛ لأنه في حال عدمهم وقبل وجودهم لا يوصفون بإيمان

ولا بأنهم من الأمة. على كلٍّ هذا كلامه وسوف نناقشه لاحقا.

الدليل الثالث: لأصحاب هذا القول -الإجماع خاص بالصحابة- قالوا: **ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم يعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه،** يقول يحتمل أن الصحابة لهم رأي في هذه المسألة التي عرضت في وقت التابعين ولم ينقل، ويكون رأيهم مخالفا لما اتفق عليه التابعون أو من بعدهم وحينئذ لم يتحقق الإجماع الذي يمكن أن يعتمد عليه في هذه القضية.

أدلة القـــول الأول:

ثم قال الشيخ: ومن أدلة الجمهور بدأ الشيخ رحمه الله بذكر أدلة الجمهور على أن الإجماع ليس مختصا بعصر الصحابة ويذكر في ذلك دليلين.

الدليل الأول: **ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر، والتابعون**- نقلاً يعني- **إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين. ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم كما سبق،** إذا الأدلة العامة للإجماع من الكتاب والسنة لا تفرق بين عصر وعصر، فظاهرها يشمل عصر الصحابة، وعصر من بعدهم، ومن يخالف في ذلك فهو في الحقيقة يخالف ظاهر ما تقتضيه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ثم قالوا: الدليل الثاني: **ولأنه** -وهو قياس إجماع التابعين على إجماع الصحابة-، **إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة،** فيقول: ما فيه فرق بين إجماع الصحابة، وإجماع من بعدهم ينبغي أن يجعل الجميع على حد سواء، وللشنقيطي عبارة جميلة في هذا يقول: "**الإجماع من الأمة معتبر في كل عصر، فالماضي لا يعتبر؛ والمستقبل لا ينتظر؛ وكُلِّية الأمة حاصلة بالموجودين في كل عصر**". فنحن لا ننظر للاحقين إذا أجمعت الأمة، ولا ننظر هل هذا خالف السابقين إذا كان لم ينقل عنهم مخالفة فلا نقدر احتمالات أنهم خالفوا، ما دمنا لا نجد قولا لهم يخالف ذلك؛ واتفق أهل العصر فإجماعهم معتبر في ذلك العصر، ولا ننظر إلى احتمال مخالفة من مضى، ولا إلى احتمال مخالفة من سيأتي لأن كلية الأمة حاصلة بالموجودين في ذلك العصر، وإذا حصلت كلية الأمة فهذه الكلية النصوص الشرعية تقتضي أن تلك الأمة معصومة من أن تقع في الخطأ. ثم قال الشيخ بعد ذلك: **وما ذكروه باطل -هذا القول المراد به الرد على أدلة أصحاب القول الثاني:**

الرد على الدليل الأول: إذ يلزم على مساقه -وسيرد على الدليل الأول من وجهين -

(الوجه الأول) لأنهم قالوا في دليلهم الأول كما سبق معنا أنهم قالوا: إن الواجب إتباع سبيل المؤمنين جميعهم بما فيهم

الصحابة، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين وإن حصل إجماع بعدهم فقد حصل إجماع لبعض الأمة ولم يحصل إجماعٌ لكل الأمة، والإجماع إنما يتحقق بكلية الأمة - فيقول الشيخ: أن هذا باطل من وجهين الوجه الأول في رده: **أنه يلزم منه أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده، بعد نزول الآية كشهداء أحد واليمامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع**، إذا يلزم منه أن لا يتحقق حتى الإجماع في عصر الصحابة لأنهم يموت منهم بعد موت النبي طوائف، فيمكن أن يقال أن أولئك هم بعض الأمة، وليس كل الأمة، وهذا أمر يلزم منه أن لا يتحقق إجماع أبدا، وهذا باطل. ثم قال: **وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين**، يقول كما أننا أيضا

(الوجه الثاني) لا ننظر إلى من سيأتي فكذلك لا ننظر إلى من مضى، فالماضي لا يعتبر؛ والمستقبل لا ينتظر، وكلية الأمة حاصلة بالموجودين في كل عصر.

الرد على الدليل الثاني:

ثم قال: يصفو كلية الأمة -الرد على الدليل الثاني للمخالفين -وهو قياس الميت على الغائب، فقالوا الغائب يُنتظر ويُنظر في رأيه؛ فكذلك الميت يُنظر في رأيه) فقال الشيخ: هذا قياس مع الفارق **لأن وصف كلية الأمة حاصل للموجودين في كل وقت ويدخل في ذلك الغائب** لأنه يمكن الوقوف على رأيه، **لأنه ذو مذهب يمكن مخالفته وموافقته بالقوة بينما الميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل**. ويؤيد ذلك **أن الطفل والمجنون لا ينتظر لأنه بطل منه الوفاق والخلاف فالميت أولى**. إذا هذا القياس قياس مع الفارق لأن الميت لا يمكن أن ينظر إلى رأيه لا بالقوة ولا بالفعل أي لا بالتهيؤ ولا بفعل حاصل، بل هنا الغائب يمكن أن ينظر إلى قوله بالتهيؤ فهو مهيأ بأن ينظر إلى قوله، ينتظر ويسأل، بينما الميت لا يمكن أن ينتظر ولا يسأل.

الرد على الدليل الثالث:

ثم قال: **وما ذكروه من احتمال مخالفة واحد من الصحابة** -رد على الدليل الثالث فيقول هذا الكلام ليس بصحيح من وجهين (الوجه الأول): **أنه يبطل بالميت الأول من الصحابة** ومع ذلك فإجماع باقي الصحابة بعده حجة، **فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته**، إذا على مقتضى كلامكم لا يتحقق حتى إجماع من الصحابة، لأنه يمكن أن يكون للميت الذي مات في أول الأمر رأي لم ينقل، فإذا فتحنا هذا الباب (باب الاحتمال) فحينئذ لا يمكن أن نستند إلى إجماع.

(الوجه الثاني) قال: **وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال** -يقصد أن فتح باب الاحتمالات البعيدة غير سديد، الاحتمال لابد أن يسنده دليل فلا ينظر إلى الوهم- **لبطلت الحجج**، لماذا؟ **إذ ما من حكم إلا ويتصور تقدير نسخه ولم ينقل**، قال: **وإجماع حتى الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة؛ وأظهر الموافقة لسبب**، ويحتمل **أنه رجع بعد أن وافق، والخبر حتى النص يحتمل أن يكون كذباً** أي وهماً، أو يحتمل أن يكون خطأ، **فلا يلتفت إلى مثل هذه الاحتمالات** التي لا يسندها دليل لأن الاحتمال ينبغي أن يستند إلى دليل، ولو فتحنا باب الاحتمالات لم يبقَ دليل إلا وتعرض لاحتمال. وبهذا يكون الشيخ ابن قدامة قد رد على أدلة المخالفين وسلم لنا **أن القول الراجح في ذلك هو القول الأول وهو قول الجمهور وهو أن الإجماع ليس مختصا بالصحابة بل هو للصحابة وللتابعين وتابعي التابعين إلى يوم القيامة وذلك لقوة أدلة أصحاب القول الأول وضعف أدلة المخالفين ومناقشتها.**

الحلقة (١٠)

إذا اختلف الصحابة على قولين، فأجمع التابعون على أحدهما.. هل يعد إجماعا؟

وفي الحقيقة قبل أن نذكر الخلاف في هذه المسألة يجدر بنا أن نبين أمرين:

التنبيه الأول: أن قول الشيخ هو إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما ينبغي أن يتنبه القارئ أن ذلك يذكره الشيخ هنا على **سبيل التمثيل** بمعنى أنه لا يلزم أن يكون ذلك فقط للصحابة بل إذا اختلف التابعون على قولين وأجمع تابعي التابعين على أحدهما.. فهل يعد ذلك إجماعا..؟ !

وهكذا مثلاً إذا اختلف الصحابة على قولين، ثم أجمعت الأمة بعصرنا الآن نحنُ من فقهاء الأمة على أحد ذلك القولين فهل يعد إجماع فقهاء الأمة إجماعاً؟ أو أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ويبقى قول الصحابة موجودٌ.؟

وهكذا إذا اختلفنا نحن في هذا العصر على قولين في مسألة ثم جاء من بعدنا واتفقوا على أحد القولين، فهل يمكن أن يقال، أن الأقوال السابقة باطلة؟ وأن الإجماع قد تحقق؟ هذه هي المسألة.

مثلاً: قد يقول قائل حصل التصوير الفوتوغرافي أو التصوير التلفزيوني قد حصل خلاف في أول الأمر.

فلو حصل في عصرنا هذا الآن أو بعد عشر سنوات اتفاق من فقهاء الأمة على أنّ هذا التصوير مباح وأنه جائز.

فهل نقول أن ذلك إجماع؟ بمعنى أنه إذا جاء في العصر الذي بعده، وجاء شخص وأراد أن يرى أن التصوير محرم لهذه الصورة فهل يقال أنك خالفت الإجماع؟ أو يقول لا والله، لم أخالف إجماعا أنا أوافق فلان وفلان من العلماء السابقين الذين سبقوا عصركم والذين يرون التحريم. هذه هي المسألة.

إذا هل يعد اتفاق العصر اللاحق على أحد قولي العصر السابق إجماعا؟ وأيضا كلمة أحد قولي هذه على سبيل التمثيل، قد تكون عدة أقوال، قد تكون ثلاثة خمسة أقوال في المسألة ثم يتفق أهل العصر اللاحق على أحد هذه الأقوال الثلاثة، أو على أحد هذه الأقوال الأربعة، فهل يعد الاتفاق على أحد هذه الأقوال إجماعا؟ ويكون حجة على المخالف لو أراد أن يخالف ويتبع قولاً سابقا فيما مضى؟ هذه هي المسألة.

إذن **التنبيه الأول** المسألة ليست مختصة بالصحابة رضوان الله عليهم بل غير الصحابة من كل عصر أهل كذلك. بمعنى إذا اختلفوا وثم اتفق من بعدهم هل يكون إجماعاً؟

التنبيه الثاني: سبب خلاف المسألة، المسألة يوجد بها خلاف بعضهم يجعله إجماعا وبعضهم لا يجعله إجماعاً.

١- فالحقيقة سبب الخلاف في هذه المسألة يعود إلى أن هل إجماع الصحابة على الخلاف يقتضي جوازه؟ فيمتنع حينئذٍ الاتفاق بعده؟ أو أن اقتضاء جوازه مشروط بعدم الاتفاق، وعليه فيجوز اتفاق من بعدهم.

بمعنى أن إجماع الصحابة أو من بعدهم " كلمة الصحابة على سبيل التمثيل " على الخلاف في المسألة هو أن المسألة محل خلاف، فهل هذا يقتضي أن الخلاف جائز في هذه المسألة وعليه في العصور اللاحقة؟

يجوز لأي شخص الأخذ بأحد هذين القولين أنهم لما اختلفوا أجمعوا على أنها مسألة اجتهادية، يجوز للإنسان بالأخذ بهذا القول أو أن إجماعهم على الخلاف مشروط بعدم وجود الاتفاق في الوقت اللاحق، فهنا هذه هي المسألة.

فهنا الذي لا يعده إجماعا بالاتفاق اللاحق " في اتفاق التابعين " يقول: إن خلاف الصحابة في المسألة، يقتضي جواز الخلاف فيها ويقتضي أن المسألة اجتهادية، فذلك العصر وفيما بعده من عصور إلى يوم القيامة.

والذي يقول: بأنه مشروط بعدم الاتفاق، يقول لا إذا حصل الاتفاق فقد زال ذلك الإجماع الذي حصل من الصحابة على

جواز الخلاف.

٢- أيضا من أسباب الخلاف في هذه المسألة السبب الثاني: تندرج هذه المسألة على أن الميت هل له قول؟ وهل المذاهب تموت بموت أصحابها؟.

فإن قلنا: أن الميت له قول لم يكن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة إجماعا.

وإن قلنا: أنه ليس له قول وينتهي قول الميت بموته، فإنه بالحقيقة يكون اتفاق اللاحقين إجماعا.

الخلاف في المسألة:

بعد ذلك بعد أن أنهينا الكلام عن هذه المقدمة التي تتعلق بالتنبيهات قبل الخلاف، يجدر بنا الآن أن ندخل في ذكر الأقوال كما ذكرها الشيخ: ابن قدامة ها هنا، هنا الشيخ يقول: **إذا اختلف الصحابة على قولين فاجمع التابعون على أحدهما** " بدأ الشيخ الآن بذكر الأقوال ":

- **القول الأول: قال أبو الخطاب والحنفية يكون إجماعا**، في الحقيقة نبه هنا على أن الحنفية وإن قالوا: إنه بإجماع إلا أنهم يقولون: إنه من أدنى مراتب الإجماع، وليس بقوة الإجماع الصريح ولا بقوة الإجماع السكوتي، ولكن نقول نسميه إجماعا؛ ولكنه في أدنى المراتب وليس في أقواها نظراً لوجود الخلاف الذي سبقه. على كلٍ هذا هو قولهم أنه يعدونه إجماعا، فيقولون قال ابن الخطاب من الحنابلة " تلميذاً سابقاً لأبي يعلى وأبو الخطاب الكلوذاني يقول يرى، وكذلك الحنفية يرون أنه يكون إجماعا.

ويستدلون على ذلك ها هنا كما ذكر الشيخ بدليلين:

الدليل الأول: قوله ﷺ (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين). وقال: **وغيره من النصوص** كقوله تعالى {**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى**} الآية التي ذكرناها سابقا لكم، وكقول النبي ﷺ (**لا تجتمع أمتي على ضلاله**).

مقصوده هنا أن التابعين في عصرهم إذا اتفقوا على قولٍ فهو في الحقيقة إجماع من التابعين، وإذا كان إجماع من التابعين فهو إجماع لأهل ذلك العصر وهم المجتهدون ويصدق عليهم أنهم المجتهدون في ذلك العصر، وحينئذٍ من يخالفهم يصدقُ عليه أنه اتبع غير سبيل المؤمنين وإذا كان يصدقُ عليه أنه اتبع غير سبيل المؤمنين فإنه في الحقيقة يكون داخلاً بالآية، وإذا دخل في الآية يكون منهيا عن ذلك ويكون فعله خطأ وذنباً يحرمه الشارع، إذا هذا هو دليلهم الأول.

الدليل الثاني: في المسألة يقول الشيخ (**ولأنه اتفاق من أهل عصرٍ فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين، ثم اتفقوا على أحدهما** فهم يقسون الأمر هنا على ما لو اختلف الصحابة ثم اتفقوا ألم يقل سابقاً أن الصحابة اختلفوا بإمامة أبي بكر ثم اتفقوا، واختلفوا بقتال أهل الردة ثم اتفقوا، وجعلنا ذلك إجماعاً، وقالوا كذلك هنا التابعون. إذا اتفقوا على احد القولين نجعل ذلك منهم إجماعا.

قال الشيخ بعد ذلك:

- **القول الثاني: وقال القاضي** " القاضي أبو يعلى هنا " صاحب العدة.

أيضا هذه المسألة من المسائل التي خالف فيها التلميذ شيخه. بمعنى خالف فيها أبو الخطاب الكلوذاني شيخه القاضي أبا يعلى"رحمه الله تعالى"فهنا قال القاضي"أي القاضي أبو يعلى"، وهذا القول في الحقيقة هو قول أكثر الحنابلة، والحنابلة يقول أنه مذهب، هذا هو المذهب عند الحنابلة، وهو أيضا **قول بعض الشافعية، وينقل عن الجمهور. أنه لا يكون إجماعاً**، اتفاق أهل

العصر على أحد قولي العصر السابق لا يكون ذلك من قبيل الإجماع، ولا يصدق عليه إجماع، فإذا خالفه الإنسان فهو في حل للمخالفة؛ لأنه في الحقيقة لم يخالف إجماعا، والمسألة مازالت اجتهادية، ومعروضة للنظر، ويمكن أن يجتهد فيها الإنسان، ويمكن أن يَخلص فيها إلى قولٍ يخالف فيه التابعين، ويوافق فيه أحد الصحابة رضوان الله عليهم.

أو مثلا يمكن أن يخلص إلى قول يوافق فيه قولاً سابقاً في عصر سبقه وإن كان يخالف العصر الذي سبقه مباشرةً بمعنى أن المسألة اجتهادية.

دليلهم: سيذكر أيضا الشيخ دليلين على ذلك:

الدليل الأول: قال"**لأنه فتيا بعض الأمة**"بمعنى اتفاق العصر اللاحق على أحد قولين: وفي الحقيقة لو تمحصنا النظر فيه لرأينا أنه في الحقيقة يعد فتيا لبعض الأمة، والعصمة إنما تثبت لمجموع الأمة لا لبعضها، العصمة إنما تتحقق لكل الأمة كما تنص على ذلك الآية، فإن الآية تقول: {**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**} وهؤلاء ليسوا كل المؤمنين -المقصود التابعين ومن بعدهم- وهكذا إذا اتفق في عصرنا مثلاً، اتفقنا نحن على أحد القولين السابقين في عصرٍ سبقنا، فنحن في الحقيقة لا نعد كل الأمة التي نظرت في هذه القضية، بل سبق أن نظر فيها آخرون ومجتهدون وأئمة وعلماء ومع ذلك اختلفوا. **إذ أن ذلك يعد فتيا بعض الأمة، لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم** بل حكمهم باقٍ. وكلام الشيخ هنا لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم **لماذا؟**

الآن لاحظوا يا إخوان المتابع والدقيق يرى كيف ارتباط هذه المسألة بمسألة هل تموت الأقوال بموت أربابها أو أصحابها التي ذكرناها بسابق خلاف.. وهنا يقول لا تموت.. وتبقى أقوالهم باقية وإن ماتوا

وقال: وكذلك يعني يستشهد الشيخ دليل على أن أقوالهم لا تبطل بموتهم قال بدليل "أن أقوال أئمة السلف معمولٌ بها بعد موتهم إلى يومنا هذا. **ولذلك يقال خالف أحمد، أو وافقه بعد موته.** فقال: **فأشبه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما** " يقصد الشيخ " وإذا ثبت أن أحد قولي العصر الأول باقٍ بعد موته، كان اتفاق أهل العصر الثاني على القول الآخر اتفاقاً على فتيا بعض الأمة وذلك لا يعد إجماعا. وذلك صحيح.. حقيقةً لو تأملنا في المسألة لقلنا هذا صحيح اتفاقهم إذا كانت المذاهب تبقى بموت أصحابها ولا تموت مع موت أصحابها.

وتجدون الآن حتى الناس في عامتهم الآن يقولون مثلا، هذا قاله الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله، أو يقولون مثلا: هذا القول قال به الشيخ ابن باز - رحمه الله تعالى - يحتج به على آخر، أو قال به الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله تعالى -. مع أنهم قد ماتوا رحمهم الله تعالى وغفر لهم وجزاهم عنا وعن الإسلام كل خير. مع ذلك لا تموت الأقوال بموت أصحابها. فإذا حصل اتفاقٌ من أصحاب العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول فهو اتفاق على فتيا بعض الأمة، وليس اتفاقا على قول كل الأمة، وإذا كان اتفاقاً على فتيا لبعض الأمة فلا يعد ذلك إجماعاً.

وفي الحقيقة هذا الكلام من الشيخ ابن قدامة، هو أن تضمن دليلاً فأيضا يتضمن رداً على المخالفين، لأنهم قالوا: إن مقتضى النصوص أنها تقتضي أنهم كل الأمة. نقول: لا؛ ليس كل الأمة، في هذه الواقعة ليس كل الأمة. التابعون ومن بعدهم في هذه الواقعة لو كانت هذه الواقعة جديدة ووقعت في عصرهم، واختلفوا ثم اتفقوا هم أنفسهم لقلنا: أنهم كل الأمة الذين عرضت لهم هذه المسألة، أما في الحقيقة فليس كل الأمة، الآن كل العلماء الموجودين ليسوا كل الأمة؛ في مسألة حل التصوير مثلاً أو تحريمه، لأن هناك من سبق من أهل العلم وتكلم عن هذه المسألة وحصل فيها خلاف في اللاحقين، فهذه المسألة باقية والاجتهاد فيها جائز. من هذا العصر إلى يوم القيامة تبقى مسألة يجوز فيها الاجتهاد ويجوز لأهل العلم أن يقولوا بهذا القول

أو ينحوا إلى ذلك القول، ومسألة التصوير: ذكرناها فقط على سبيل التمثيل ويمكن للإنسان أن تعرض له مسائل كثيرة، حصل فيها خلاف العلماء في هذا العصر وتبقى المسألة محل نظر إلى العصر اللاحق والذي بعده، ولو حصل الاتفاق على أحد تلك الأقوال سواء كان قولان أو ثلاثة أو أربعة فلا يعد ذلك الاتفاق إجماعا ولا ينكر على من خالف اتفاق اللاحقين مادام يستند إلى قول عالمٍ قد سبق، فالمسألة في محل النظر والاجتهاد.

اعتراض:

ذكر الشيخ هنا اعتراضاً: فيقول: **إن ثبت نعت الكلية للتابعين: فيكون خلاف قولهم حراماً.**

وإن لم يكونوا كل الأمة: فلا يكون قولهم إجماعاً في الأصل. **أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء، فهذا متناقض.** في الحقيقة هذا كلام الاعتراض مرتبط بالمسألة السابقة. ويقصد المعترض أنكم في المسألة السابقة جعلتم التابعين كل الأمة وفي هذه المسألة.. أي في المسألة السابقة يا إخوان المسألة التي أخذناها في المحاضرة الماضية المحاضرة التاسعة. قلنا أن الإجماع يمكن أن يصدر من التابعين ويمكن أن يصدر ممن بعدهم إلى يوم القيامة؛ لأنهم كل الأمة. قلنا هذا، قال كيف الآن جعلتموه في المسألة السابقة كل الأمة..؟ وفي هذه المسألة جعلتموهم بعض الأمة..؟!

فهذا تناقض، إما أن تعتبروهم كل الأمة في المسألتين، أو تعتبروهم بعض الأمة في المسألتين، وحينئذٍ إذا جعلتموهم كل الأمة في المسألتين. فيلزم أن يكونوا في هذه المسألة إجماعهم إجماعا، وفي تلك المسألة أيضا إجماعهم إجماعاً. ولو أنكم جعلتموهم بعض الأمة فلا يكون إجماعهم في المسألة السابقة إجماعاً، ولا يكون أيضا إجماعهم في هذه المسألة إجماعاً. أما أن تجعلوهم كل الأمة في المسألة السابقة، وتجعلوهم بعض الأمة في هذه المسألة، فهذا يظهر فيه نوع تناقض في تصرفكم.

الجواب عن الاعتراض:

فهنا الشيخ يجيب يقول: **قلنا الكلية تثبت بالإضافة** يقصد الشيخ أن الكلية نسبية، لو جعلنا الكلية ثابتة لصحّ هذا الكلام، لكن الكلية أمر نسبي. فالآن نستطيع أن نقول، في مسألة الحادثة الجديدة لو اختلف أهل عصرنا الآن في حكم الاستنساخ.. نستطيع أن نقول الآن الموجودون الآن كل الأمة، فلو اتفقوا على تحريمه لأصبح حينئذ حراماً بالإجماع، لكن لا نستطيع أن نقول إنهم كل الأمة في مسألة: الجد مثلاً مع الإخوة، الجد مع الإخوة توريث الإخوة، لا نستطيع أن نقول أنهم كل الأمة لأن المسألة خلافية من عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وهل يرث الإخوة مع الجد؟ أو أن الجد يحجبهم حجب الحرمان؟

فلا يكونوا كل الأمة، وهكذا ليسُوا كل الأمة في مسألة حكم التصوير؛ لأن المسألة نسبية.

قال **الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى به الصحابي: فقوله لا يسقط بموته.** بدليلٍ **لو مات القائل فأجمع الباقون على خلافه، لا يكون إجماعا.. ولو حدثت مسألة بعد موته وأجمع الباقون عليها على خلافهم كان إجماعا.**

صحيح.. لو حدثت مسألة بعد موته.. مسألة حادثه يكونوا هم كل الأمة، وأما في المسألة التي حدثت في العصر السابق فلا يكون كل الأمة.

إذًا قضية الكلية قضية نسبية يمكن أن نقول: أنهم كل الأمة بالنسبة للمسألة، وليسوا كل الأمة بالنسبة إلى مسألة، والتناقض إذ ما يتحقق فيما جعلناهم كل الأمة في مسألة واحدة من وجه واحد، أما إذا جعلناهم كل الأمة في مسألة من وجه وجعلناهم بعض الأمة في مسألة من وجه آخر، فلا نقول أن ذلك يتحقق به التناقض.

الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني الجمهور: قال: **إن اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل**

واحدٍ منهما، فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم. بمعنى أن الصحابة رضوان الله عليهم، هذا أيضا يشير به الشيخ أيضا من السبب الأول من أسباب الخلاف التي ذكرناها في أسباب الخلاف في السابق أنهم لما أجمعوا على أحد القولين، لما أجمعوا على الاختلاف في المسألة على قولين أو ثلاثة؛ في الحقيقة هو إجماع منهم على أن المسألة محل نظر ومحل اجتهاد ويمكن أن يجتهد فيها الآخرون.

وبهذا تنتهي المسألة كما ذكره الشيخ ابن قدامة رحمه الله ويتحقق بها رجحان أصحاب القول الأول، الذين قالوا: بأن إجماع التابعين، أو العصر الثاني على أحد قولي أصحاب العصر الأول لا يعد إجماعاً.

ويترتب على هذه المسألة:

١-مثلا ما نقل من اتفاق التابعين، ومن بعدهم على المنع من ربا الفضل؛ مع ثبوت الخلاف فيه عن ابن عباس رضي الله عنه من العصر الأول. فهل يقال إن ذلك تحقق بالإجماع، ويحرم على المجتهد أن يأخذ
بقول ابن عباس، لا، لا يمكن أن يقال ذلك مادام قد ثبت عن ابن عباس أنه أخذ به.

٢- وكذلك أيضا بمسألة الطلاق بلفظ واحد، هل يقع طلاقاً واحداً؟ أو يقع الثلاث طلقات؟ لو قال أنتِ طالق، طالق، طالق فهذه المسألة قد حصل فيها خلاف في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، ثم لقي اتفاقاً فيمن بعدهم. فهل يعد ذلك الاتفاق إجماعاً؟ هذا لا يعد إجماعاً، ولذلك لما أنكر على شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى قول أن الطلاق الثلاث بفمٍ واحد يعد طلقة واحدة.. قالوا أنت أنكرت الإجماع قال: لم أنكر إجماعاً صحيحاً وواقعاً لأن ذلك الإجماع حصل من أئمة المذاهب وهؤلاء الشافعيون والمالكية والحنابلة والحنفية ولكن الخلاف ثابتٌ في العصور المتقدمة، فتكون المسألة حينئذ اجتهادية يسوغ للمجتهد أن يأخذ فيها بأحد القولين، ولا يعد اتفاق اللاحقين إجماعاً يحرم مخالفته.

الحلقة (١١)

إذا اختلف الصحابة على قولين، هل يجوز لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً؟

كما نبهنا في الحلقة الماضية أن ذلك أيضا على سبيل التمثيل، بمعنى أنه لا يلزم أن يكون المقصود إذا اختلف فيه أهل العصر على قولين أيضا على سبيل التمثيل على قولين أو ثلاثة أو أربعة، إذا اختلف أهل العصر على قولين أو ثلاثة، فهل لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثا؟ إذا كانت المسألة على قولين أو قولا رابعاً إذا كانت المسألة على ثلاثةً أقوال أو قولا خامساً إذا كانت على أربعة أقوال هذا هو المثل في هذه المسألة

قد نقول مثلا: **حكم تشقير الحاجبين للنساء**، علماؤنا اختلفوا فيه فمنهم من قال بالجواز، ومنهم من قال بالتحريم، فهل مثلا لمن بعدهم في عصور لاحقة أن يقول مثلا بالكراهة، أو يقول بالاستحباب مثلا تحسينا للإنسان وتحسينا لخلقته؛ مع أنهم لم يقل السابقون ذلك لم يقولوا إلا بالتحريم أو بالإباحة هذه هي المسألة إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثا؟

معنى المسألة: أنه إذا حصل خلاف بين الصحابة، أو بين التابعين، أو بين من بعدهم في مسألة على قولين أو أكثر: فهل يجوز لمن بعدهم أن يحدث قولا جديدا خارجا عن خلاف أهل العصر الأول أو على خلاف العصر السابق؟

وهنا يلاحظ أن كل مسألة لا يخلو الحكم فيها:

- إما أن يكون بالإيجاب الكلي
- أو بالسلب الكلي

- أو بالإيجاب في بعض والسلب في بعض

يعني إما أن يقول: ذلك جائز مطلقا هذا إيجاب، وإما أن يقول ذلك محرما مطلقا وهذا سلب، أو أن يقول ذلك جائز في صورة وممنوعٌ في صورة فهذا قول بالإيجاب في بعض والسلب في بعض آخر.

مثلا أن يقول: يحرم تشقير الحاجبين هذا سلب، أو أن يقول آخر: يجوز تشقير الحاجبين هذا إيجاب، أو يقول يحرم تشقير الحاجبين في جميع الحالات إلا في حالة الزواج فهو جائز إذا أرادت أن تتزوج فنحن نتساهل في ذلك ونسمح لها بذلك هذا سلب في بعض وإيجاب في بعض، **إذا اختلف أهل العصر السابق على قولين من هذه الاحتمالات أو على ثلاثة أو أربعة؛ فهل لمن بعدهم أن يتجه إلى قول ثالث أو أكثر؟**

هذه هي المسألة وقبل أن ندخل في ذكر الخلاف فيها والأقوال يحسن أيضا بنا أن نذكر الأمثلة الواقعية التي ذكرها العلماء:

المثال الأول: أنه قد حصل خلاف بين السلف فيما **إذا وطئ المشتري الجارية البكر ثم وجد بها عيبا** فهل له أن يردها؟..

إنسان اشترى جارية (أمة) وكانت بكرا، ثم وقع عليها وفض بكارتها، فبعد ذلك وجد بها عيبا في جسدها أو في جسمها، أو اشترها مثلا على أنها تُحسن صنعةً ثم بعد يومين أو ثلاث؛ اكتشف - اشترها على أنها تعرف تخيط، ثم علم أنها عكس ذلك أي لا تعرف الخياطة - الإشكال أنه وجد بها عيبا بعد أن وطئها، لو وجد بها عيبا قبل ذلك يمكن أن يردها ويمكن أن نتقبل منه ذلك، لكن الآن قد حصل منه إتلاف لشيء فيها، فلذلك حصل هناك خلاف بين السلف في هذه المسألة: فذهب بعضهم إلى أن وطء الجارية البكر يمنع ردها، وذهب آخرون إلى أن له أن يرد الجارية، لكن مع أرش البكارة، يعني مع النقص الذي حصل بإزالة البكارة (يُذهب بها إلى المقوِّمين ويقوِّمون قيمتها قبل أن يحصل فض بكارتها؛ وبعد أن حصل الفض، والفرق بينهما يرده إلى البائع) هذا خلاف واقع وحصل بين الفقهاء السابقين. فلو جاء شخص وقال: بل له أن يردها مجانا بلا أرش يقول: لأنه قد خُدع فله أن يردها، فما فعله هو فعله بأمر مباح وهو المخدوع والمغشوش، لأنه لم يبين له العيب الذي فيها؛ فأنا أرى أن يردها بلا أرش. فهذا في الحقيقة قول ثالث في المسألة فهل يجوز الأخذ به؟ وهل يُمَكّن ذلك العالم من ذلك القول، أو يقال توقف فإنك قد خرقت الإجماع؟

وهذه القضايا تحدث في العصر الحاضر ويحصل في مسائل في القضاء وهذه قد حصلت واقعا وقد وقفت على بعضها، أن ترفع قضايا إلى هيئة التمييز فيرد على القاضي: بأن قولك هذا إحداث لقول ثالث وعليك أن تتراجع عن هذا القول لأنك قد خرقت الإجماع في هذا الأمر. فهنا لو جاء قاضي وقال: يردها بلا أرش لردت عليه المسألة لأنه قد خرق الإجماع.

المثال الثاني: إنه اختلف الصحابة والسلف في ميراث الجد مع الإخوة. فقال بعضهم الجد يُسقط الإخوة بمعنى أن الجد يحجب الإخوة حجب حرمان، ويأخذ المال دونهم، وقال بعضهم بل الإخوة يقاسمونه فلهم نصيبهم في الإرث، وله نصيب كأخ، يكون مثل الأخ معهم في الإرث على تفصيلات وقعت من السلف. فهنا القضية واضحة، الأب مع الإخوة.

مثلا لو مات ميت وليس له إلا أب وإخوة فهنا بالإجماع ما فيه خلاف؛ أن الأب يحوز المال كله وأن الإخوة إخوة الميت ليس لهم شيء هذا بإجماع أهل العلم.

القضية هنا التي حصل فيها خلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم فيما لو كان لا يوجد عندنا إخوة في الأساس، ليس عندنا أب بل عندنا جد عندنا أب أب، أو ما علا من الذكور. أو عندنا أب أب أب؛ ميت مات عن جده أب أبيه وعن إخوته **فهل المال يحوزه الجد باعتباره أباً، أو أنه لا يعامل معاملة الأب التي حصل فيه الإجماع إنما يقاسمه؟** هذه المسألة حصل فيها خلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين ومن بعدهم. **فهنا الجمهور من أهل العلم على القول الراجح على أن الجد**

يقوم مقام الأب الله سبحانه وتعالى قال: {**ملة أبيكم إبراهيم**} فسماه أبا مع أنه جد، كما أن ابن الابن يحوز المال وإن نزل بمحض الذكور ويقوم مقام الابن، فكذلك أب الأب يقوم مقام الأب وإن علا بمحض الذكور، فهنا عندنا قولان :

القول الأول: أن الجد يسقط الإخوة ويحجبهم عن الإرث حجب حرمان.

والقول الثاني: أن الجد يحصل بينه وبين الإخوة تقاسم، فلو جاء شخص في الزمن الحالي أو الزمن الآخر وقال: بل أرى أن الإخوة يحوزون المال دون الجد، وليس للجد شيء. **لماذا؟** قال: يا أخي الجد كبير في السن وشايب والله معطيه، وهؤلاء المساكين إخوة الميت ليس لديهم شيء والميت ماله كثير وهو رجل أعمال؛ فكيف نعطي المال ذلك الجد الكبير وهو الذي رِجْلٍ في الدنيا ورجلٍ في القبر، والإخوة ليس لديهم شيء، ولو مات هذا الجد أيضا ليس للإخوة شيء لأن أبناء ذلك الجد وهم أعمامهم سيحوزون على المال كله، ولن يكون لهم شيء من تلك التركة؛ فأنا أرى أن الذي تقضيه المصلحة أن الجد نحرمه مطلقا من التركة ونقول له: عليك أن تتزهد في الدنيا وتجلس في مسجدك ولا تبحث عن هذا المال. ودع هذا المال لهؤلاء الإخوة الذين يحتاجونه في معيشتهم وهم شباب. هذا الكلام كله لو قاله قائل؛ نقول له أنت قد خرقت الإجماع وهذا الكلام غير مقبول ولا يصح. ولو قضى قاض بهذا في مسألة ورفعت إلى التمييز لو وجدنا أن التمييز يبطلها ويردها على ذلك القاضي؛ لأنه قد أحدث قولا ثالثا في المسألة.

المثال الثالث: ما حصل من اختلاف السلف في اشتراط النية في الطهارات

فقال بعضهم :تعتبر النية في جميع الطهارات.

وقال آخرون: تعتبر النية في التيمم دون الوضوء والغسل، هذا خلاف حاصل.

الجمهور على أن النية لازمة في كل الطهارات يعني في الوضوء وفي الغسل وفي التيمم، إزالة الحدث، الحنفية يرون أن النية تعتبر في التيمم لكنها لا تعتبر في الوضوء والغسل، بمعنى لو لم يأتِ بالنية في الوضوء والغسل فلا حرج عليه، وتكون عبادته صحيحة ورفع الحدث صحيح، بمعنى لو أن إنساناً اغتسل في دورة مياه على أنه تطهر، فلما خرج وأراد أن يلبس ملابسه واكتشف أن في ملابسه بلل من احتلام بالليل؛ على قول الجمهور: يلزمه أن يعود مرة أخرى ويغتسل لأن ذلك الاغتسال لم ينوِ به رفع الحدث، بل نوى به التبرُّد، وعلى قول الحنفية يقولون: لا يلزمك إعادة الغسل لأن النية لا تلزم في ذلك هي تستحب لكنها ليست لازمة وليست شرطا، وإنما هم يلزمون النية في التيمم، لهم في هذا اعتبارات ونظر إنما يقولون التيمم غير كافية في تحصيل مصلحة غير؛ بينما الوضوء والغسل صورته كافية في تحصيل مصلحة، المعنى أن من يرى شخصاً يغتسل أو يتوضأ، يقول: هذا يتوضأ فيكفيه شكل التطهر، بينما من يرى شخصا يتيمم يقول: هذا تغبير وتوسيخ، فلذلك احتاج التيمم إلى نية؛ لنقلب التغبير تطهيرا، بينما ذاك لا يحتاج إلى نية لأن صورته صورة تنظيف لا يحتاج إلى نية. إذًا هم اختلفوا منهم من يقول تلزم النية في جميع طهارات الحدث، ومنهم من يقول إنما تلزم النية في التيمم دون الوضوء والغسل. ولو قال شخص: لا تلزم النية في جميع الطهارات. فنقول هذا إحداث لقول ثالث.

تحرير محل النزاع في المسألة

وبعد التأمل فيما ذكره بعض العلماء في المسألة من الأدلة والتعليل يمكن أن يتحرر محل النزاع فيها من خلال الآتي:

أولا: أنه لا نزاع بين العلماء في جواز إحداث قول أو أكثر قبل استقرار الخلاف في المسألة، فلو حدث مثلا مسألة أو نازلة واختلف فيها أهل العصر ولم يستقر خلافهم بعد؛ جاز أن يحدث في المسألة قولاً ثالثا. فمثلا في مسألة **تشقير الحاجبين** قال: بعضهم بالتحريم، وقال بعضهم بالإباحة ورأيت لبعض طلبة العلم من قال بالكراهة، هل يقول هنا: لقد خالف، نقول: لا؛

لأن المسألة لازالت في بحث النظر لأنها مسألة جديدة وحادثة، نقول لو حصل هذا من العصر اللاحق نعم هنا يمكن أن يقال فيه: ما دامت المسألة في حيز النظر ومادامت المسألة في حيز البحث ولم يستقر الخلاف فيها، فنحن نقول: يجوز حينئذ أن يحدث قولا ثالثا وقولاً رابعاً وأكثر ويجوز أن يأتي شخص ويفصل في المسألة بين قولين هذا ما فيه إشكال. لأن الخلاف في المسألة لم يستقر. لا نزاع بين العلماء في جواز إحداث قول ثالث أو أكثر قبل استقرار خلاف في المسألة ولو حدثت مسألة أو نازلة أو مسألة في عصر ولم يستقر خلافهم جاز أن يحدث قولا ثالثا وأكثر لأن المسألة مازالت في حيز البحث والنظر ولأن الإحداث لا يخالف إجماعاً متحققاً؛ لعدم ثبوت الإجماع قبل استقرار الخلاف. أيضا لتحرير محل النزاع في المسألة هناك أوجه أخرى لكن نكتفي بهذا الوجه.

أبرز الأقوال في هذه المسألة

اختلف العلماء في إحداث قول ثالث أو أكثر على أقوال أشهرها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولين لم يجُز لمن بعدهم أن يحدث قولا ثالثاً مطلقًا. وإلى ذلك القول ذهب الجمهور من أهل العلم فهو ينسب في الحقيقة إلى جمهور الأصوليين وينسب إلى عامة الفقهاء، إذاً جمهور الأصوليين وعامة الفقهاء على أنه إذا حصل خلاف لأهل عصر على قولين أو أكثر، واستقر ذلك الخلاف فليس لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً، وإذا أحدث قولاً ثالثاً كان ذلك خرقاً للإجماع ويرد على صاحبه، ويقال له: أنت قد خالفت ما أجمعت عليه الأمة.

القول الثاني: وهو عكس القول الأول وهو أنه يجوز لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً. إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين جاز لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً، أو إذا اختلفوا في ثلاثة أقوال جاز لهم أن يحدثوا قولاً رابعاً وهكذا. وهذا القول قال به بعض العلماء وهم قلة، منهم بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر **وهو قول ضعيف** كما سيتبين معنا. إذاً على هذا القول يجوز أن يحدث المتأخرون قولاً ثالثًا أو أكثر ولا يعد اختلاف السابقين إجماعاً يمنع ما بعدهم.

القول الثالث: تخصيص المنع باختلاف الصحابة رضوان الله عليهم دون من بعدهم. بمعنى أنه لو اختلف الصحابة فقط في مسألة على قولين أو أكثر؛ فإن ذلك يتضمن المنع من إحداث قول ثالث أو آخر، أما إذا اختلف من بعد الصحابة من التابعين أو أهل العصر على قولين فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث قول جديد. وهذا القول ذهب إليه بعض الحنفية.

الحلقة (١٢)

أدلة أصحاب القول الأول وهم الجمهور:

استدل المانعون من إحداث قول ثالث مطلقًا بأدلة كثيرة نكتفي منها بالآتي:

الدليل الأول: أن اختلاف أهل العصر على قولين يُعد اتفاقاً ضمنياً منهم في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث، وعليه فالقائل بالقول الثالث مخالف لإجماعهم، فيسقط قوله كما أن الإجماع على قول واحد إجماع على بطلان ما عداه ولا فرق بين المسألتين، فإذاً الدليل الأول أن اختلاف أهل العصر الأول في المسألة على قولين أو ثلاثة هو إجماع ضمني منهم على أن الحق لا يعدو هذه الأقوال، فإذا جاء من بعدهم وأحدث قولا ثالثًا فكأنه في الحقيقة يقول:

وإني وإن كنت الأخير زمانه *** لآتٍ بما لم تأتِ به الأوائل

يعني كيف اكتشفت أنت بعد أربعة عشر قرناً أن الصواب مثلا قد جانب الصحابة رضوان الله عليهم في مسألة الجد، الصحابة قال بعضهم: إن الجد يحوز المال كله، وقال بعضهم: إن الجد يقاسمه الإخوة.

إذا هنالك قدر مشترك بين القولين وهو أن الجد في كلا الحالتين يرث هذا هو القدر المشترك بين القولين بين الصحابة، كلهم

متفقون في المعنى على أن الجد له نصيب لكن اختلفوا في ذلك القدر منهم: من جعل المال له كله، ومنهم: من جعل له بعض المال ويقاسمه الأخوة فإذا أتيت أنت في القرن الرابع عشر أو أي قرن وقال: إني أرى أن الراجح أن الجد لا يأخذ شيئا، وإن المال يحوزه الأخوة دون الجد؛ فكأنك تقول: إن الصواب قد جانب الصحابة رضوان الله عليهم، وإن الصحابة لم يصلوا إلى الجواب في عصرهم مع أنهم يعدون فقهاء الأمة، ودرسوا في مدرسة النبوة فكيف يمكن لشخص أن يقول ذلك.

إذن إجماع أهل العصر على قولين في مسألة هو اتفاق منهم على المنع من إحداث قول ثالث وأن الحق لا يعدو هذين القولين.

واعترض على هذا الدليل من قبل المخالفين:

فنوقش بأن الصحابة ومن بعدهم إنما منعوا من إحداث قول ثالث بشرط أن لا يؤدي إليه الاجتهاد لا مطلقا، أما إذا كان القول الثالث يمكن أن يؤدي إليه الاجتهاد، وداخل في حيز البحث والنظر، فإن ذلك يجوز لأنه كما أن الأولين اجتهدوا وكانت المسألة عندهم داخلة تحت حيز البحث والنظر، فكذلك ينبغي أن تكون المسألة داخلة لمن بعدهم في حيز البحث والنظر.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض من قبل الجمهور المانعين: بأنا لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه أنهم أيضا إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يؤدي اجتهاد غيرهم إلى خلافه وهذا باطل، ولو فتحنا هذا الباب وهو باب لا ينسد حقيقة حتى في الإجماع على القول الواحد يمكن أن يقال أيضا: إن إجماعهم على القول الواحد هو يمنع إحداثه قول ثانٍ بشرط أن لا يؤدي إليه الاجتهاد والنظر وهذا باطل عندكم وعندنا، فكذلك أيضا فيما إذا اختلفوا في المسألة على قولين فهو في الحقيقة منعٌ لإحداث قول ثالث مطلقا سواء كان يمكن أن يؤدي إليه النظر والاجتهاد أو لا يمكن أن يؤدي إليه النظر والاجتهاد هذا ما يتعلق بالدليل الأول للجمهور.

الدليل الثاني: قالوا: إنهم إذا اختلفت الأمة على قولين ثم جوزنا إحداث قول ثالث يلزم منه تجويز الخطأ عليهم في القولين الأولين، والذي يستلزم بطلانهما وهذا ممنوع، أمر خطير نعم إذا جوزنا أمر ثالث معناه أنهم قد أخطأوا ووقعوا في الخطأ، مع أن النبي ﷺ يقول: (**لا تجتمع أمتي على ضلاله**) لا تجتمع أمتي على خطأ فكيف نجوز عليهم الخطأ؟ وهذا أمر باطل إذن إحداث قول ثالث يلزم منه أمر باطل وخطير وهو تجويز الخطأ على السابقين في اجتهادهم ويكون الحق قد تجاوزهم وتعداهم وهذا أمر لا يقبل.

الدليل الثالث: لأصحاب هذا القول قالوا: أيضا أن تجويز إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق إذ لابد للقول الثالث من دليل ولابد من نسبة الأمة إلى تضييعه والغفلة عنه وذلك أمر محال، أيضا يلزم منه أمر باطل وأمر خطير يلزم منه أن الأمة قد ضيعت دليلا، لأن الذي يحدث قولاً ثالثاً أو رابعاً في مسألة اختلف بها العصر السابق أو الصحابة رضوان الله عليهم، أو اختلف فيها التابعين هو حين يذكر قولاً ثالثاً لابد أن يكون لهذا القول دليل وحينئذ أنت تنسب العلماء السابقين والجهابذة وكبار الصحابة والتابعين رحمهم الله الذين أفنوا أعمارهم لطلب العلم تنسبهم إلى تضييع الحق وتنسبهم أنهم لم يقفوا على هذا الدليل الذي وقفت عليه أنت، وهذا يلزم منه أمر باطل لا يمكن أن ننسبه إلى علمائنا السابقين، الذين بذلوا الغالي والرخيص في سبيل نشر العلم، بل حملوا أرواحهم على أكفهم في طلب العلم وانتقلوا إلى الآفاق والأمصار لطلب العلم؛ فلا يمكن أن ننسبهم إلى التقصير وإلى الخطأ وإلى أنهم قد ضيعوا الصواب في المسألة..

أدلة القول الثاني الذين جوزوا إحداث قول ثالث في المسألة:

وهم بعض الحنفية وبعض الظاهرية: استدلوا على ذلك أيضا بأدلة من أبرزها:

الدليل الأول: قالوا إن الصحابة أو التابعين إذا اختلفوا في مسألة فإن الإجماع في الحقيقة لم يحصل على حكم المسألة لأن اختلافهم فيها دليل على أن المسألة اجتهادية بمعنى أن المسألة داخلة في حيز البحث والنظر، والمسألة الاجتهادية يجوز الأخذ فيها بما أدى إليه الاجتهاد، والقول الثالث المحدث أو الرابع إنما نشأ من الاجتهاد فجاز الأخذ به.

فملخص هذا الدليل أنهم لما اختلفوا فهذا دليل على أن المسألة اجتهادية ويجوز فيها الأخذ بما نشأ عنه الاجتهاد، ولم يحصل في المسألة إجماع وإنما يحصل إذا أجمعوا، ومادام أنهم اختلفوا في المسألة فهي اجتهادية وإذا نتج قول ثالث أو رابع عن اجتهاد فيجوز الأخذ به.

وهذا الدليل نوقش من قبل الجمهور:

وقالوا: إن اختلافهم في المسألة يوجب جواز الاجتهاد - نعم نحن نوافقكم أن الاختلاف في المسألة يوجب الاجتهاد ولكن ليس في الخروج عن قولين لا-يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين، دون ما عداهما لأن بطلان ما عداهما ثابت بالإجماع ولا يجوز الاجتهاد في المجمع عليه، وهذا كما لو أجمعوا في حادثه على إبطال حكم فيها، فينقطع الاجتهاد في ذلك الحكم ثم لا يمنع ذلك من الاجتهاد فيها على غير ما أجمعوا على بطلانه فكذلك هاهنا. إذن اختلافهم إنما يسوغ النظر في أحد ذلك القولين أو تلك الأقوال التي نقلت عنهم، ولا يسوغ الخروج عن أقوالهم إلى قول جديد؛ لأنه في الحقيقة يكون شذوذا، إنما أنت تدور في الحلقة والفلك الذي داروا فيه هم، والمسائل التي داروا فيها فهم إذا اختلفوا في تلك المسألة على قولين أو ثلاثة فلك أن تدور بالأقوال التي سلكوها تنتقي منها ما يوافق اجتهادك

وما ترى أن الدليل يدعمه. لكن لا تنتقي قولا آخر لم يدوروا فيه ولم يذكروه لأن ذلك يعد شذوذا ومن شذ شذ في النار وإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية كما أخبرنا النبي ﷺ.

الدليل الثاني: وهو هنا قياس، قالوا: إنه كما يجوز إحداث دليل آخر لم يذكره الصحابة وأهل العصر الأول؛ فكذلك يجوز إحداث قول آخر لم يقله الصحابة يقولون أنتم ونحن يا الجمهور نتفق على أنه يجوز أن نحدث دليلا آخر يعني من المعنى أو من المصلحة أو من سد الذرائع لمسألة حصل فيها الخلاف السابق فيجوز إحداث دليل آخر، وهذا يفعله الفقهاء كثيراً فما من عصر إلا ويزيد الفقهاء أدلة على أدلة ذكروها الذين قبلهم، فكما يجوز إحداث دليل آخر فيجوز إحداث قول آخر.

وهذا الدليل أيضا ضعيف وناقشه الجمهور:

أن القياس هنا قياس مع الفارق لماذا؟ لأن إحداث دليل آخر يؤيد ما استدل به الصحابة، بينما إحداث قول آخر يخالف ما أجمع عليه الصحابة؛ فكان ذلك قياساً مع الفارق، أنت تقيس أمراً في مخالفة ما فعله الصحابة على أمر فيه تأييد على ما فعله الصحابة فإحداث قول آخر فيه مخالفة، بينما إحداث دليل آخر فيه موافقة، ولا يمكن أن يقاس ما فيه المخالفة على ما فيه الموافقة؛ لأنه حينئذ يكون قياسًا مع الفارق.

الدليل الثالث: قالوا: لو كان إحداث القول الثالث ممتنعا لأُنكر إذا وقع لأن عادة المجتهدين إنكار كل منهي عنه، وقد وقع إحداث قول ثالث فلم ينكر مما يدل على جوازه. ثم قالوا: والدليل على ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في زوج وأبوين؛ وزوجةٍ وأبوين في الإرث على قولين.

فقال الجمهور من الصحابة للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة وقال ابن عباس للأم ثلث جميع المال في المسألتين ثم جاء ابن سيرين وهو من التابعين ففرق في المسألة وقال بقول ابن عباس في الزوجة والأبوين وقال بقول الباقين في الزوج والأبوين بمعنى أنه فرّق في المسألة وأحدث قولاً ثالثاً ولم ينكر عليه منكر فدل ذلك على جواز إحداث القول الثالث.

وهذا الدليل أيضا نوقش وهو ضعيف وناقشه أصحاب القول الأول:

الوجه الأول: وقالوا: إنه لم يثبت أن التابعين عرفوا هذا فأقروه، ورضوا به، وحينئذ لا نسلم لكم أن التابعين لم ينكروا على ابن سيرين هذا الشيء.

الوجه الثاني: أن هؤلاء التابعين يمكن أن يقال إنهم قد عاصروا الصحابة رضوان الله عليهم فيحتمل أنهم سمعوا ذلك من بعض الصحابة فيكون ابن سيرين قد أخذ هذا القول من بعض الصحابة، وخصوصا أنه تتلمذ على بعض الصحابة وحينئذٍ يكون قوله مستند فيه إلى قول صحابي آخر، أو أنه كان ذلك التابعي من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وقد خالفهم ويكون قوله هو القول الثالث في المسألة ولا يكون قوله إحداث لقول ثالث بل المسألة فيها ثلاث أقوال قول الجمهور من الصحابة وقول ابن عباس وقول بن سيرين في هذه المسألة وخلافه حينئذٍ يعتد به إذا كان من المجتهدين ولا ينعقد الإجماع دونهم.

الوجه الثالث: تنزل مع الخصم على التسليم بأنه لم يكن من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة وأنه خالف الصحابة من بعد استقرار الخلاف فإنا لا نقر من خالف على ذلك، بل نجعله محجوجاً بإجماع الصحابة فلا يقبل منه هذا القول؛ فنقول أنه قد أخطأ في هذا الشيء، وما من إنسان إلا يؤخذ من قوله ويرد كما قال الإمام مالك إلا صاحب هذا القبر النبي ﷺ كما قلنا في مسألة سابقة مثل ما حصل من عبد الله بن الزبير لما خالف في مسألة إرث المبتوتة وهي التي طلقها زوجها في وقت الموت قلنا: إن عبد الله بن الزبير قد خالف في ذلك الصحابة ولا يعتد لقول ابن الزبير في ذلك لأن الصحابة قد أجمعوا على أن المبتوتة في مرض الموت ترث، وقد أنكر ذلك عليه شيخ الإسلام ابن تيمية، وأنكر عليه الكاساني فقال: لا يلتفت إلى قوله مادام الصحابة قد أجمعوا في هذه المسألة.

أدلة أصحاب القول الثالث:

وهم لهم دليل واحد وهم الذين خصصوا الصحابة دون من بعدهم، استدل هؤلاء الذين منعوا من إحداث قول آخر باختلاف الصحابة دون من بعدهم قالوا: بأن رد القول الحادث مختص باختلاف الصحابة لما لهم من الفضل والسابقية في الدين ما ليس لغيرهم فلا يجوز إحداث قول آخر لم يقولوا به لأن الصحابة لهم مكانة ليست لمن بعدهم فلذلك خصصنا المسألة بالصحابة دون من بعدهم.

وهذا استدلال ضعيف ونوقش:

بأنه إنما يستقيم على قول من جعل إجماع الصحابة حجة دون إجماع من بعدهم.. وهذا القول قد نوقش في المسألة السابقة، وأن الإجماع ليس مختصاً بالصحابة بل يشمل الصحابة ومن بعدهم إلى يوم الدين؛ فلذلك كان هذا القول فاسدا وباطلا، ويرجع في مناقشته إلى ما ذكرناه سابقا في المسألة السابقة.

إذاً بهذا يتبين لنا إن شاء الله تعالى أن الراجح في هذه المسألة هو القول الأول وهو قول الجمهور، وهو أنه متى ما اختلف أهل عصر في مسألة على قولين فلا يجوز لمن بعدهم أن يُحدث قولاً جديداً، بل عليه أن يحترم اختلاف السابقين، ويعرف أن الحق لن يعدوهم، واجتهاده إنما هو في الاختيار من تلك الأقوال التي تداولها أهل ذلك العصر.

الحلقة (١٣)

في هذه الحلقة سوف يكون الكلام بمشيئة الله تعالى عن مسألة جديدة تعرض لها ابن قدامة رحمة الله في كتابه روضة الناظر، في المجلد الثاني ص٤٩٢فهو يقول في أول هذه الصفحة: (**فصلٌ إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا**)

هذا الفصل يعنون له عند أهل العلم بعنوان: **الإجماع السكوتي**.

حكم الإجماع السكوتي: فيما سبق وأخذتموه خصوصا في الفصل الماضي، كان الكلام يتعلق بالإجماع الصريح، أما ها هنا فهل يلزم أن يكون الإجماع فقط صريحا؟ أو أنه قد يكون هناك أنواع أخرى من الإجماع؟ وفي الحقيقة أن هناك أنواعاً أخرى من الإجماع، ومن أبرزها ما يسمى بالإجماع السكوتي، وهو يتعلق بالكيفية التي صدر بها الإجماع، فالشيخ ابن قدامة رحمه الله لم يعرف لنا الإجماع السكوتي، ولعل ذلك مرده راجعا إلى وضوحه عند الإمام، لكنه لا يلزم أن يكون واضحا بعد عصور متعددة.

تعريف الإجماع السكوتي:

أن يصدر من بعض المجتهدين في عصر قول أو فعل في مسألة شرعية، وينتشر بين المجتهدين ـ ما يصدر عنه من قول أو فعل ـ من أهل ذلك العصر؛ فيسكتون من غير موافقة صريحة ولا إنكار، هذا هو تعريف الإجماع السكوتي، ولعلنا نلحظ من خلال النظر والتأمل في هذا التعريف أنه يشتمل على شيء من القيود، ولذلك يقول أهل العلم: إن الإجماع السكوتي له شروط متى ما توفرت فيه صدُق عليه أن يقال إنه إجماع سكوتي.

شروط الإجماع السكوتي:

١- أن يكون الشيء الصادر من المجتهد قولا أو فعلا في تكليف، أي متعلقاً بأمر تكليفي، ولذلك قالوا في التعريف: في مسألة شرعية أي تتعلق بالتكليف الشرعي، وعلى هذا فلا يدخل في هذه المسألة ما يتعلق بالمسائل غير التكليفية، كأن يقول أحد المجتهدين أو أحد الصحابة: إن فلانا كان أكثر مالاً من فلان، أو كان أطول من فلان، أو أسن عمراً من فلان، أو كان متزوجاً بثلاث زوجات، أو نحو هذا وسكت الباقون، هذا لا يلزم منه أن يسمى إجماعا سكوتياً، لأن المجتهدين في هذه المسائل لا حاجة لهم إلى أن يوافقوا أو ينكروا أو يصوبوا أو يخطئوا، لأن القضية قد لا تعنيهم كون فلان أطول من فلان، وليست قضية شرعية بحيث لو أخطأ فيها المجتهد يلزمهم أن يبينوا الحق والصواب فيه، لأن الله قد أخذ عليهم العهد والميثاق أن يبينوا للناس، إنما يبينوا وينكروا على الناس فيما إذا كانت القضية تتعلق بالشرع وقضية تكليفية، أما فيما يتعلق بالعادات أو فيما يتعلق بالأموال أو بالأجسام أو نحو ذلك فهذا لا علاقة له بالشريعة، وحينئذٍ إذا صدر من مجتهد فلا يلزم من سكوت أولئك المجتهدين أن يكونوا قد وافقوا أو لم يوافقوا، بل لعل ذلك لا يعنيهم كثيرا ولا يلتفتون إليه، إذن الشرط الأول أن يكون القول أو الفعل الصادر من المجتهد متعلقا بأمر شرعي أو أمر تكليفي.

٢- أن يظهر القول أو الفعل وينتشر حتى لا يخفى على الساكت، وهذا يؤخذ من قولهم بالتعريف: (**وينتشر ذلك القول بين المجتهدين من ذلك العصر**) فلا بد أن ينتشر ذلك القول بين المجتهدين، وأن يكون ذلك العالم من أهل الصدارة والانتشار، وأن يكون قوله له انتقال في الآفاق وفي الناس، بحيث يكون سكوت الآخرين فيه دلالة على الموافقة، أما إذا كان قد قاله بينه وبين نفسه، أو فيما بينه وبين اثنين ولم ينتشر ذلك القول بين الناس، فإننا لا نستطيع أن نقول أنه قد بلغ المجتهدين فضلا عن أن نحكم بأنهم قد وافقوا أو خالفوا، إذن لا بد أن ينتشر ذلك القول بين مجتهدي ذلك العصر.

٣- أن تمضي مدة معتبرة للتأمل والنظر في حكم هذه الحادثة، وقد يقول قائل: **هل هذه المدة محددة؟ أو مقدرة بوقت معين؟** يعني شهر أو شهرين أو ثلاثة، والذي عليه أهل العلم أن تلك المدة غير محددة؛ وأنها لا تخضع لتوقيت معين؛ بل هي تختلف من مسألة إلى مسألة أخرى، بحسب ورود المسائل وظهورها، فهناك مسائل تحتاج إلى تأمل وسؤال أهل الاختصاص، وهناك مسائل ظاهرة وواضحة.

فمسائل الاستنساخ أو مسائل الإرشاد الجيني، هذه المسائل تحتاج إلى أن يعرف الإنسان ما هو الاستنساخ أو الإرشاد الجيني، لأن العلماء يقولون: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلا يستطيع المجتهد أن يحكم على جوازها من عدمها دون تصورها، إذن هناك مسائل تحتاج إلى إمعان نظر ودقة، وأحيانا إلى سؤال أهل الاختصاص، وأحيانا إلى عرضها على نصوص الشريعة أو مقاصدها أو المصالح والمفاسد المترتبة عليها، أو النظر أحيانا إلى مآلات الأفعال، أو ما يترتب على ذلك الفعل من مصالح ومفاسد، وهذه القضايا تحتاج من المجتهد إلى أن يمعن النظر، وأن يدقق وأن ينظر في تلك المسألة، هل **هي أقرب إلى المسائل الجائزة؟ أو أقرب إلى المسائل المحرمة؟ أو أيضا أنها تتردد بين المسائل المحرمة والجائزة؟** وحينئذٍ تكون من المكروهات، ويكون من الورع تركها؛ لأنها تكون من الشبهات والشبهات يستحب تركها، إذن الشرط الثالث أن تمضي مدة التأمل والنظر في حكم الحادثة، وهذه المدة تختلف باختلاف الحوادث ففي بعضها تكفي المدة القصيرة، بينما في طائفة منها لا بد من البحث والتأمل والنظر للوقوف على حقيقة الحكم.

٤- ألا تظهر من الساكت أمارة إنكار مع القدرة عليه: فلو كان القائل مثلا أميرا أو ذا سلطان أو ذا قسوة وإن كان يحمل طابع العلم والاجتهاد، أو كان ذا بطش، لا يلزم من سكوت الآخرين أنهم قد وافقوا، إذن لا بد من أن لا تظهر من الساكتين أمارة إنكار، فإذا ظهرت منهم أمارة إنكار أو تمعروا من هذه القضية أو أنهم لم يحبذوها فهذا لا يدل سكوتهم على رضاهم.

٥- أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب في المسألة: فلو اجتمع مثلا شافعي وحنفي، فذكر الشافعي بأن مس الذكر لا ينقض الوضوء فسكت الحنفي فلا يكون سكوته إجماع، لأن المسائل قد استقرت، والحنفي يعلم بأن هذا هو المذهب الشافعي، فلم ينكر لأن ذلك حكم معلوم عند الشافعية، وهكذا مثلا: لو أن الحنفي قرر في مجلس أو في درس أو في نحو ذلك أنه لا تلزم النية في الوضوء أو الغسل، فسكت عالم شافعي أو حنبلي فلا يدل ذلك أن سكوته عن رضا أو غير رضا لأن المذاهب قد استقرت وانتهت، وهو يعلم أن هذا المذهب هو مذهب معروف وله أتباع، وله حظ من النظر ولا داعي للإنكار عليه، لأنه يرى بأن المسألة داخلة في حيز الاجتهاد، وقد يرى أنه لا إنكار في المسائل الاجتهادية، وحينئذٍ لا يكون سكوته دليلا على الموافقة أو عدمها، إذاً هذه شروط الإجماع السكوتي وهذا هو تعريفه وهو: أن يصدر من بعض المجتهدين في عصر قول أو فعل في مسألة شرعية وينتشر بين المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون من غير موافقة صريحة ولا إنكار.

وبعد أن أنهينا الكلام عن تعريف الإجماع السكوتي وأيضا التعريف بشروطه وضوابطه، فالمسألة محل خلاف بين أهل العلم فيحسن بنا أن نحرر محل النزاع، فيقال في:

تحرير محل النزاع :

- إذا سكت الباقون بعد أن يتكلم أحد المجتهدين أو صدر منه قول أو فعل وسكت الباقون مع ظهور قرائن الرضا والموافقة، فإنه يكون إجماعا مقطوعا به بمنزلة الإجماع الصريح بلا خلافٍ بين أهل العلم، وذلك كالمسائل التي تعم بها البلوى،

وكالعمل بأخبار الآحاد، وكما حصل من مبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فبايعه جماعة كثيرة يصدق عليهم أنهم بعض المجتهدين وسكت آخرون، أو لم يستطيعوا أن يصلوا لأجل أن يبايعوا، فهنا ثبوت مبايعة الصديق لا يقال إنها بالإجماع السكوتي، بل هي بالإجماع الصريح، لأن السكوت كان مع ظهور قرائن الرضا والموافقة، ولا شك أن الصحابة قد أجمعوا بموافقة وبرضا على خلافة أبي بكر الصديق، وقالوا: إنه رضيه ﷺ لأمر ديننا حيث قدمه ﷺ في الصلاة قبيل موته، وقالوا: إنه رضيه النبي ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا، إذاً إذا سكت الباقون مع ظهور قرائن الرضا والموافقة فإنه يكون من قبيل المقطوع به، فهو بمنزلة الإجماع الصريح ويأخذ حكم الإجماع الصريح.

- وكذا إذا سكتوا مع ظهور قرائن بالإنكار فلا يكون ذلك إجماعا بالاتفاق لا صريحا ولا سكوتيا.

محل الخلاف: فيما إذا صدر قول أو فعل من بعض المجتهدين مع سكوت الباقين ولم يظهر منهم لا قرائن رضا ولا قرائن إنكار، هذا فيما يتعلق بتحرير محل النزاع، وننتقل بعد ذلك إلى الأقوال في المسألة، وقد ساقها لنا ابن قدامة رحمة الله تعالى.

قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: "**إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا، فإن لم يكن قولا في تكليف فليس بإجماع**" وهذا أخرجناه في شروط التكليف وقلنا في الشرط الأول: أنه لا بد أن يكون قولا أو فعلا في أمر تكليفي، فإن لم يكن هذا القول في تكليف كأن يقول: فلان أطول من فلان أو أكثر مالا، قالوا: هذا ليس بإجماع ولا إشكال فيه، لأنه لا يصدق أساسا عليه أنه من قبيل الإجماع السكوتي ولا الصريح لأنه لا يتعلق بأحكام شرعية، والأدلة إنما تراد من أجل بيان الأحكام الشرعية، ثم قال: "**وإن كان في تكليف**" أي ورود الإجماع السكوتي في تكليف، هنا بدأ الشيخ ابن قدامة بسوق

الخلاف في المسألة:

القول الأول: عن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه إجماع، وبه قال أكثر الشافعية بل يمكن أن يقال أن هذا قول جمهور أهل العلم، فالقول الأول هو: ذهب الجمهور من أهل العلم إلى أن الإجماع السكوتي ـ تحت الشروط التي ذكرناها سابقا وأيضا في محل النزاع ـ أن ذلك السكوت الذي لم تظهر فيه قرائن الرضا ولا قرائن الإنكار أنه يعد إجماعا شرعيا وحجة، فإذا كان إجماعا فإنه بالتالي يصدق عليه أنه حجة.

القول الثاني: وقال بعضهم أنه يكون حجة ولا يكون إجماعا، وهذا أحد الوجهين عند الشافعية، أنه يكون حجة ولا يكون إجماعا، والفرق بين هذا القول والقول الأول، أنه على القول الأول لا يجوز لمجتهد أن يخالفه، وإذا خالفه عد خارقا للإجماع، بينما على القول الثاني يمكن أن يخالفه مجتهد، كما لو خالف مثلاً دليلاً من مصالح مرسلة أو استحسان أو سد ذرائع أو نحو ذلك من الأدلة، هذا هو القول الثاني في المسألة.

القول الثالث: قال الشيخ: "**وقال جماعة آخرون لا يكون حجةً ولا إجماعا" وهذا القول ذهب إليه بعض الشافعية وكثير من الظاهرية، قالوا: ولا ننسب إلى ساكتٍ قولاً، إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا وتجويز الأخذ به،** وهذا ما قلناه في تحرير محل النزاع، فلاشك أنه إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا فهذا إجماع صريح كما قلنا في تحرير محل النزاع، إذاً كثير من الظاهرية وبعض الشافعية يقولون أنه ليس بإجماع ولا حجة.

وسبب الخلاف في هذه المسألة بين الطوائف الثلاث يرجع إلى أن سكوت الباقين من المجتهدين بعد تحقق بلوغ المسألة لهم مع مضي مهلة التأمل والنظر في المسألة عادة، **هل يُغلب ظن موافقتهم لما صدر من المجتهد؟**

فالجمهور يقولون نعم نظرا للعادة في مثله وأن العادة أن المجتهدين لا يسكتون عن أمر منكر، وسكوتهم أن ذلك الأمر ليس بمنكر وأنهم موافقون له، **بينما الآخرون** يقولون: إنه لا يُغلّب ظن الموافقة وحينئذٍ لا نعده إجماعا. (أي أن السكوت عندهم لا يُغلب ظن الموافقة).

نكتفي في هذا القدر ونكون قد أخذنا في هذا الدرس ما يتعلق بتعريفه وشروط الأخذ به عند القائلين بالأخذ به، أيضا تحرير محل النزاع في المسألة، وذكر أبرز ثلاثة أقوال التي ذكرها ابن قدامة رحمه الله في هذه المسألة، وسبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة وسنكمل فيما يتعلق بالأدلة لكلا الطائفتين في الحلقة القادمة إن شاء الله تعالى.

الحلقة (١٤)

قلنا سابقاً الأقوال في هذه المسألة، **والقول الأول عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على أنه إجماع وبه قال أكثر الشافعية**، ثم قال: (**وقال بعضهم يكون حجة ولا يكون إجماعا وقال جماعة آخرون لا يكون حجة ولا إجماعا** إلى آخره، ثم قال: (**وقد يسكت**.... إلخ).

هنا بدأ الشيخ رحمه الله بذكر **الأدلة على أنّ ذلك لا يعد إجماعا:**

الدليل الأول: أن سكوت الساكت عن إظهار خلاف قول القائل؛ أو خلاف ما صدر عن ذلك المجتهد سواء من قول أو فعل، في الحقيقة يحتمل أسباباً، ولا يلزم أن يكون سكوته دالاً على رضاه، كيف ذلك؟

قالوا **إنه قد يسكت من غير إضمار الرضا**، إذن لا يلزم من سكوته أن يكون ذلك السكوت ناشئاً عن الرضا، قالوا بل قد يكون هناك **سبعة أسباب**، وهي كما يلي:

١- أن يكون لمانع في باطنه لا يطلع عليه، بمعنى أنه قد يكون هناك سبب في ضمير المجتهد ولم نطلع عليه، وقد يكون سكوته لأجل محبته لذلك القائل وتقديره له، وأنه شيخ له فهو لم يظهر السكوت تقديراً لذلك العالم، وقد يكون العكس كأن يكون احتقاراً له، وهو أنه يرى كما أنه يرى أن ذلك العالم أهلٌ لأن يرد عليه وأن فتواه ترد عليه من ذاتها، فسكوته لا يدل على أنه موافق، وقد يكون أيضا سكوته بسبب محبته لرئاسة أو نحوها بمعنى أنه يخشى من ذلك العالم كأن يكون مسئولاً عنه فيخشى إن خالفه أن يتضرر بماله أو منصبه أو نحو ذلك، المهم أنهم يقولون: إنه قد يكون سبب سكوته لمانع داخله لا نعرف وجهه.

٢- أن يكون سكوته لكونه يعتقد أن كل مجتهد مصيب، وأن القائل عنده هنا مجتهد، فلا يلزم أن يكون موافقاً له؛ لعل ذلك العالم أو أولئك العلماء الذين سكتوا عن مخالفته؛ إنما سكتوا لأنهم يعتقدون في أنفسهم أن كل مجتهد يصيب، وإذا كان كل مجتهدٍ مصيب فلا نتعرض له (بالمخالفة) لأننا نتعرض لشخص مصيب.

٣- ألا يرى (العالم الساكت) الإنكار في أمور المجتهدات، وإن كان قول الآخر غير صواب، الثالث يختلف عن الثاني، لأن الثاني يعتقد كل مجتهد مصيب فلذلك فلا ينكر، أما الثالث فهو يعتقد بأن المسألة التي سكت عنها هي مسألة اجتهادية ولا يرى الإنكار في مسائل الاجتهاد، ولذلك سكت مع إضمار المخالفة ولكنه إنما سكت لأن المسألة اجتهادية، وهو لا ينكر على مسألة ليس فيها نص حتى أظهر المخالفة فيها، إذن **ألا يرى الإنكار في المجتهدات ويرى ذلك القول سائغا لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن الساكت موافقا،** لأنه في الحقيقة يضمر المخالفة لكنه سكت لأنه يرى أن المسألة داخلة في مسألة في حيز البحث والنظر، والمسألة اجتهادية ولا فائدة في أن ينكر في مسألة اجتهادية قد يكون فيها قولي صواب يحتمل الخطأ وقول غيري خطأ يحتمل الصواب.

٤- ألا يرى البدار في الإنكار مصلحة لعارض من العوارض، قالوا: كخوف إثارة الفتنة، فقد يسكت العالم لا لأنه يرى أن لكل مجتهد مصيب، ولا لعدم الإنكار في المسائل الاجتهادية، بل سكت لعارض يتعلق بالمصالح والمفاسد، وأنه لا مصلحة من الإنكار لأن ذلك العالم وراءه طائفة وأناس ووراءه عامة، والإنكار قد يسبب مشاكل والمسألة اجتهادية، فهو يرى السكوت حتى تهدأ المسألة، **ثم يموت العالم قبل أن يبين أو ينشغل عن ذلك،** وهذه احتمالات ذكروها قد يكون بعضها ضعيفة نبينها لكم كما هي في أذهانهم وإن كنا قد لا نوافقهم على كثير مما ذكروه.

٥- أن يعلم أنه لو أنكر فلن يلتفت إليه وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس رضي الله عنه حين سكت بالقول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه، وابن عباس لا يرى العول في الفرائض خلافا للجمهور، ولما أظهر ذلك ابن عباس بعد وفاة عمر رضي الله عنه، **قال: كان رجلا مهيباً فهبته،** أي أنني لم أظهر المخالفة في زمن عمر لأنه رجل مهيب، وله مكانة فهبت أن أظهر المخالفة.

٦- أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لكونه في مهلة النظر، لأنه ليس كل أحد يمكنه أن يستحضر الأدلة بداهةً، ولا كل دليل يمكن أن يُستحضر بل قد يكون سكوته لأن المسألة تحتاج لبحث ونظر، فهو يرى أن المسألة ليست سريعة الجواب وتحتاج إلى بحث وتأمل ونظر وسؤال أهل الاختصاص، وسكوته لأجل البحث والنظر لا لأجل الموافقة.

٧- وقد يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار لأن الإنكار فرض كفاية، ويكون قد غلط في ظنه فأخطأ في ذلك الوهم، وسكت ظناً منه أن هناك من كفاه المئونة، وأن هناك من جاوب على ذلك العالم الذي صدر منه ذلك القول أو الفعل، ويكون في حقيقة الأمر قد أخطأ في ظنه ذلك ولم ينكر عليه أحد وحينئذٍ يكون سكوته لا يدل على أنه موافق.

وقالوا: إذا احتمل السكوت الاحتمالات المتقدمة بالإضافة إلى احتمال الرضا والموافقة، فإن حمله على الرضا والموافقة تحكمٌ بلا دليل، فإذا كان يحتمل هذه الاحتمالات السبعة ويحتمل الموافقة فإن حمله على الموافقة هو تحكم من جهة، ومن جهة أخرى هو حصول احتمال واحد في مقابل سبعة احتمالات هو ضعيف جدا فسبعة احتمالات أقوى من الاحتمال الواحد، وذلك أنتم حملتموه على احتمال واحد من سبعة احتمالات، وأعملتم ذلك الاحتمال الواحد في مقابل سبعة احتمالات غضضتم النظر عنها وأهملتموها ولم تراعوها، وهذا في الحقيقة فيه بُعدٌ أمر لا يمكن أن يسلم به بداهةً.

أجاب الجمهور على ذلك بجواب إجمالي:

وهو أنه مردود بالظاهر من حال السلف، حيث أن الظاهر من حال العلماء والسلف في هذه الأمة أنهم لا يخافون ولا يخشون في الله لومه لائم، ولا يمكن أن نقول أنهم سكتوا من أجل التقدير، أو سكتوا لأجل الاحتقار، أو سكتوا لأجل الخوف أو نحو هذا، هذا كله خلاف ما عهد عن السلف، وإن سكتوا عن إظهاره علانية فإنهم لا يسكتون على إظهار الإنكار في مجالسهم، فقد يرون أنهم لا يظهرون الإنكار علانية في مجامع الناس، لكنهم يظهرون هذا الإنكار في تلاميذهم ولخاصتهم ينقلونه إلى الناس بلا شوشرة، أما أن يقال: إنهم يسكتون وقد أخذ الله عليهم العهد والميثاق أن يبينوا للناس، والعلماء ورثة الأنبياء، فهذا فيه بُعدٌ عن معرفة سلف هذه الأمة الصادقين من إظهار الحق وبيانه، وهناك جواب تفصيلي لكن ذلك سيتبين لنا من خلال أدلة الجمهور، هذا الدليل الأول للقائلين بأن سكوت الباقين لا يُعد إجماعا.

الدليل الثاني: الدليل الآخر للذين يقولون إن سكوت الباقين لا يعد إجماعا ولم يذكره الشيخ ابن قدامة **وهو ما ثبت في الصحيح (أن الرسول ﷺ صلى رباعية فسلم من اثنتين فالتفت ذو اليدين فقال يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال**

ﷺ لم أنسَ ولم تقصر ثم نظر ﷺ إلى الصحابة وفيهم أبو بكر وعمر فسألهم فقال: أحقا ما يقول ذو اليدين؟ فقالوا: نعم) فوجه الدلالة في هذا الحديث أن النبي لم يكتفِ بسكوت الصحابة وعلى رأسهم أبو بكر وعمر، بل سأل واستنطق بالقول مما يدل على أن السكوت لا يدل على الرضا والموافقة.

وأجيب عن هذا الدليل بأن النبي ﷺ لم يكتفِ بهذا الدليل بسكوت الصحابة لا لأنه لا يرى الاعتماد على السكوت، لا، وإنما لأنه كان يغلب على ظنه ﷺ بأن الواقع بخلاف ما ذكره ذو اليدين، وذلك لما سأله أقصرت الصلاة أم نسيت؟ ولذلك فالنبي اعترض عنده قولان أو ظنان، ظنه هو ﷺ بأن صلاته كانت تامة وما يخبر به ذو اليدين، فأراد النبي ﷺ رفع الاحتمال من هذين الظنيين، ولذلك جاء في رواية أنه قال: كل ذلك لم يكن، جوابا لذو اليدين أي لم تقصر ولم أنسَ، وكان في ظنه ﷺأنه قد صلى أربعا، وهنا النبي ﷺ إنما سأل لرفع الاحتمال الذي جاء في نفسه مع الاحتمال الذي ذكره ذو اليدين، وليست المسألة متعلقة بكون السكوت مقبولا أو ليس مقبول، هذا ما يتعلق بأدلة المخالفين.

أدلة الجمهـــــور:

ثم بدأ الشيخ يذكر دليل الجمهور وهذا الدليل يتضمن أيضا الرد على الدليل السابق المتضمن من احتمالات، وسيذكر الشيخ ثلاثة أدلة، قال الشيخ: "**ولنا أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام**:

أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة .

الثاني: أن يكون قد نظر فيها ولم يتبين له حكم، قال: **وكلاهما خلاف الظاهر لماذا؟ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة**، وهذا واقع فالمسائل الحادثة الآن فالعلماء ينبري العلماء في بيان حكم الشرع فيها، منذ أن تصدر مسألة، فلما ظهرت مسألة الاستنساخ تكلم عنها أهل العلم وبحثوا بحوثها، ولما جاءنا الإرشاد الجيني تكلم أهل العلم والفقه عن هذه المسألة وانبرى أهل العلم بذكر بحوثهم وأدلتهم في هذه المسألة وهذا هو الواقع منذ عصر السلف إلى عصرنا الحالي وأهل العلم دائما ما يبادرون إلى ذكر الحكم الشرعي في المسائل الحادثة، لماذا؟ يقول الشيخ **لأن الدواعي متوفرة والأدلة ظاهرة وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته**، ويقصد الشيخ أن هذا خلاف ما أخبر به النبي ﷺ في قوله (**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك**)، فهنا أخبر النبي ﷺ أنه لا تزال طائفة من الأمة ظاهرين مخبرين بالحق وقائمين عليه فكيف لا يبينوا حكم الله سبحانه وتعالى في هذه المسائل.

إذاً الاحتمال الأول والثاني باطل.

الثالث: أن يسكتوا تقيةً، قال: **فلا بد أن يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، فلا يلبث القول أن ينتشر.** وهذا هو الواقع وكما قلنا من قبل فقد يسكت خوفا من الشوشرة أو نحو من ذلك لكنه

لا يسكت مطلقا، فقد يسكت في إظهاره على المنابر ولكن فيما بينه وبين خاصته وتلاميذه يخبر في ذلك وينكر هذا الأمر ويبين أنه على خلاف مقاصد الشريعة أو على خلاف ما يظهر من أدلتها.

الرابع: أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر. وهو خلاف الظاهر، ثم يفضي أي ما ذكرناه سابقا **إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته.**

الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، قال الشيخ: إذا فرضنا المسألة أن هذا في عصر الصحابة فهذا القول أن (**كل مجتهد مصيب) ليس قولاً لأحد من الصحابة**، ولم يقل به أحد من الصحابة فهو قول حادث، **ولهذا** يقول **عاب بعضهم على بعض**

وأنكروا على ابن عباس وغيره مسائل انتحلوها. قال بها كمسألة العول، ومسألة الصرف التي قال بها ابن عباس، وكذلك عبد الله بن عمرو بن العاص لما قال: بكراهة الوضوء من البحر ونحو ذلك، فقد أنكروا عليه ولم يقروه فهم لا يعتقدون أن كل مجتهد مصيب، قال: **ثم من العادة أن من ينتحل مذهبا يناظر عليه، ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا،** ونحن أيضا نقول: كما نشاهد في زمننا، فالذي يذكر مسألة ينبري لذكر أدلته ويبين أن الآخرين على خطأ، فليس هذا وارداً أن يعتقد بأن كل مجتهد مصيب.

السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات، أي في المسائل المجتهدة قال: **وهو بعيد لما ذكرناه** أي في القسم الخامس.

إذاً إذا كانت هذه الاحتمالات باطلة **فثبت أن سكوته إنما كان عن موافقة،** قال الشيخ: **ومن وجه آخر**

الدليل الثاني للجمهور على أن الإجماع السكوتي حجة ـ قالوا **أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين:** من الصحابة **كانوا لا يجوزون العدول عنه،** فشأن التابعين ومن شهد التابعين وما شهد ما نقل عن التابعين كان هذا هو ديدنهم، فكانوا إذا سمعوا أن في المسألة قولاً لصحابي مع سكوت الباقين كانوا يعتقدون أن ذلك صوابا، ثم قال **فهو إجماع منهم على كونه حجة.**

قال: **ومن وجه آخر: الدليل الثالث للجمهور: أنه لو لم يكن هذا إجماعا لتعذر وجود الإجماع،** لماذا؟ لأنه في الحقيقة غالب الإجماعات إنما هي من قبيل الإجماع السكوتي، لأن العلماء يقولون: إن إجماع النطق عزيز جدا أي قليل جدا.

إذن قال بعد ذلك: **وقول من قال: أنه حجة وليس بإجماع غير صحيح، فإنا إن قدّرنا رضا الباقين كان إجماعا، وإلا فيكون قول لبعض أهل العصر،** أي أن أصحاب الذين توسطوا وقالوا: هو حجة وليس إجماع، قال: ليس لكم إلا أحد أمرين، إما أن تقدروا أن سكوت الباقين كان عن رضا فيكون إجماعا، أو أن تقدروا أن سكوت الباقين عن عدم رضا فلا يكون إجماعا، وبالتالي لا يكون حجة لأنهم يبطلون الإنكار، فقولكم هذا ليس له وجه، ولا يسوغ التوجه إليه، **بهذا يتبين لنا رجحان قول الجمهور في أن الإجماع السكوتي حجة.**

بعض الأمثلة على الإجماع السكوتي:

المثال الأول: إجماع الأمة في عصر الصحابة رضوان الله عليهم على الأذان الثاني من يوم الجمعة، فهو إجماع سكوتي كما جاء عن السائب بن يزيد أنه قال: فلما كان في خلافة عثمان وكثروا أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث فثبت الأمر على ذلك، ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في مجموع الفتاوى، يقول: ويتوجه أن يقال هذا الأذان لما سنه عثمان، السائب بن يزيد سماه الأذان الثالث باعتبار الإقامة ويكون الأذان الثالث باعتبار أنه الأذان الأول وهو الثاني، وقال لما سنه عثمان رضي الله عنه واتفق المسلمون عليه صار أذانا شرعيا، وهذا الإجماع السكوتي أيضا احتجت به اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية كما جاء في الفتاوى اللجنة في المجلد الثامن صفحة ١٩٩.

المثال الثاني: أيضا من المسائل التي فيها إجماع سكوتي إجماع الصحابة على تنصيف دية المرأة، حيث لم ينقل أحد عن أحد من الصحابة بخلاف هذا القول، بل هو منقول عن عمر وعلي وعثمان وابن عمر وابن مسعود وسكت البقية من الصحابة عليه، ولهذا اتفق عليه بعد ذلك سلف هذه الأمة، وهو المنقول عن العلماء والقضاة بناء على إجماع سكوتي صادر عن الصحابة.

المثال الثالث: ذهب جمهور أهل العلم إلى أن للرجل أن يغسل امرأته إذا ماتت، لما رواه أصحاب السنن أن عليا رضي الله عنه غسل فاطمة لما ماتت رضي الله عنها؛ فإنها ماتت بعد وفاة النبي بستة أشهر كما هو معلوم، وغسلها علي رضي الله عنه

وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد وكان ذلك إجماعاً سكوتياً وعمل به الجمهور من أهل العلم.

الحلقة (١٥)

في هذه المحاضرة والحلقة يتكلم الشيخ ابن قدامة (رحمه الله تعالى) في صفحة (٤٩٧) عن مسألة جديدة قال فيها **مسألة يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس** هذه المسألة يعنون لها بـ:

مسألة: مستند الإجمـــاع

مستند الإجماع: بمعنى الدليل الذي قام عليه الإجماع، فالإجماع يصدر عن دليل، وهذا الدليل يعني مثلاً أهل العلم ينقلون مثلاً أن الإجماع قد قام على تحريم نكاح الرجل لعمته وخالته أي الإجماع، يحرم نكاح العمة والخالة بالإجماع ما الدليل على ذلك؟ ما المستند الذي استند إليه الإجماع؟ المستند الذي استند إليه الإجماع قول الله سبحانه وتعالى {**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ**} فهذا يسمى مستند الإجماع.

مستند الإجماع ينقسم في الحقيقة إلى قسمين:

١- مستند نصي.

٢- مستند غير نصي.

أما بالنسبة للمستند النصي: فهذا لا إشكال فيه مثل **الكتاب** و**السنة المتواترة**، والإجماع الذي يستند إلى الكتاب والسنة المتواترة يفيد القطع عند أهل العلم، وبهذا الإجماع ينقطع سائر الاحتمالات كالنسخ والتأويل والتخصيص والتقييد، فلا يمكن أن يجد عليه ذلك لأن أهل العلم فهموا ذلك النص على ما هو عليه على ظاهره، **أما إن كان يستند إلى السنة الأحادية** فإنه في الحقيقة يفيد قطعية الحكم، وأيضا قطعية الثبوت لأن كله عائد إلى النص.

وقد يكون مستند الإجماع غير نصي: وذلك **كالاجتهاد** و**القياس** فهذا هو محل الخلاف في هذه المسألة، والذي يظهر أيضا أنه يفيد الإجماع حينئذ القطعية كما سيتبين لنا، إلا أن قبل أن نشرع في ذلك نبين أن:

الخلاف في هذه المسألة هو بين طائفة يقولون: بقول في مسألة أخرى لم يتعرض لها الشيخ ابن قدامة (رحمه الله تعالى) وذلك أن العلماء -يعني نأخذها باختصار- **العلماء قد اختلفوا أساسا في أنه:**

هل لابد للإجماع من مستند يستند إليه، أو انه يجوز أن يصدر الإجماع بمجرد الاتفاق والمصادفة؟

١- من العلماء وهم قلة من ذهب إلى أنه يجوز أن يصدر الإجماع عن مصادفة واتفاق هكذا، بحيث لا يستند أهل الإجماع فيه إلى دليل، بل متى ما اتفقوا على قولٍ لزم أن يكون ذلك القول موافقاً للصواب، ولا نسأل عن المستند الذي استند إليه.

بينما:

٢- ذهب الجمهور إلى أنه لابد للإجماع من مستند ومرتكز يرتكز عليه، لأن الاتفاق قالوا: بلا حجة إتباع للهوى، وإتباع الهوى باطل، وذلك لا يمكن أن يقع من كل الأمة، إذاً هؤلاء أصحاب القول الثاني الجمهور الذين قالوا: بأن الإجماع لابد له من مستند ومرتكز يرتكز عليه

اختلفوا هل ذلك المستند يلزم أن يكون نصاً فقط؟ أو يجوز أن يكون نصاً وغير نصٍ؟

هؤلاء هم الذين اختلفوا، إذاً اختلف الذين **قالوا: إن الإجماع لابد له من مستند في جواز أن يستند إلى الاجتهاد والقياس على أقوال ثلاثة** ذكرها الشيخ ابن قدامة عنهم فنرى ماذا يقول، إذاً الآن لما قال الشيخ يجوز أن ينعقد الإجماع إذاً نستطيع أن نقول اختلف الجمهور القائلون بأن الإجماع لا يصدر إلا عن مستند في نوعيه ذلك المستند على أقوال:

القول الأول: الذي ذكره الشيخ ابن قدامة معنا الآن، قال: **يجوز،** إذن يكتب عند هذا القول الأول يجوز، وهو قول الجمهور، الجمهور من الجمهور الأكثر الغالبية من هؤلاء أيضا ذهبوا إلى أنه يجوز أن يكون مستند الإجماع قياساً، بل وغيرهم من الأدلة

ما دام دليل شرعي سواء كان قياساً أو مصلحةً أو سد ذرائع وإلى آخره، إذاً قالوا **يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حينئذٍ حجة.**

قال الشيخ: **"وقال قومٌ"**: هذا **القول الثاني: لا يتصور ذلك،** هذا هو القول الثاني في المسألة قال قوم:

لا يتصور ذلك، طبعا هذا هو قول أهل الظاهر وبعض أهل العلم، قال -ننتقل فقط حتى نذكر الأقوال ثم نعود إلى الأدلة حتى أكثر ترتيبا للذهن- يقول الشيخ قال إذا عند القول الأول الشيخ يقول ثلاثة أقوال، **القول الأول**: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس وهذا للجمهور.

القول الثاني: لبعض أهل العلم ويكفي أن نقول ذلك وقال قوم لا يُتصور ذلك لا يتصور أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

القول الثالث: قالوا هو متصور وليس بحجة، وهذا ذكره الغزالي لكنه لم ينسبه لأحد، هو متصور لكنه إذا حصل فلا يكون حجة، إنما يكون الإجماع حجة إذا استند إلى نص من كتاب أو سنة متواترة أو سنة أحادية، أما إذا استند الإجماع إلى غير نصٍ فلا يكون عندهم حجة أصحاب القول الثالث، أما أصحاب القول الثاني فهي أصلا ما يتصور أصلا في الذهن أن يستندوا إلى اجتهاد، بل لابد أن يستندوا إلى نص من كتاب أو سنة، وسنة إما متواترة أو أحادية. طيب إذاً هذه الأقوال الثلاثة.

فلنعد إلى ترتيب الشيخ، الشيخ قال: إذا يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس وهذا هو قول الجمهور ودليلهم لم يصرح به الشيخ ابن قدامة لكن في الحقيقة دليلهم:

أدلـــة الجمهـور:

١- أن انعقاد الإجماع في هذه المسألة إنما كان ذلك بالأدلة السابقة، الأدلة التي أخذتموها معكم في حجية الإجماع يعني أن تلك الأدلة هي عامة وشاملة لكل ما يمكن أن يستند إليه ولم تفصل تلك الأدلة بين إجماع يستند إلى نصٍ أو إجماع يستند إلى غير نصٍ، **إذن أصحاب هذا القول يستندون في عموم الأدلة الدالة على ذلك،** طيب إذاً دليلهم أي أنه يجوز ذلك بعموم الأدلة.

٢- وقالوا أيضا أن من الأدلة على ذلك الوقوع الشرعي، وهو أنه قد وقع، والوقوع يدل على الجواز وزيادة وللوقوع قالوا: اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على خلافه الصديق قياساً منهم للولاية العظمى على الولاية الصغرى، لما قالوا رضيه رسول الله ﷺ لديننا -حيث قدمه في الصلاة- أفلا نرضاه لدنيانا، فهنا قد حكموا بناء على قياس أمر الدنيا على أمور الدين، وكانت أمور الدين عظيمة الخطر وجليلة القدر قد قدم فيها النبي ﷺ أبا بكر الصديق فلأن نقدمه فيما أهون من ذلك وهو أمور الدنيا لهو من باب أولى، وكذلك ما حصل من الصحابة من خلافهم في قتال مانعي الزكاة، فإنهم اجتهدوا في ذلك الأمر وترددوا ثم أجمعوا على الموافقة، وذلك كان إجماع اجتهادي وصدر عن الصحابة رضوان الله عليهم، إذاً قال الشيخ إذا القول الأول **يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة،** والقول الثاني **وقال قول لا يُتصور ذلك** وإذا كان لا يتصور طبعاً بالتالي لا يكون حجة، **إذ كيف يتصور اتفاق أمة** هذا دليهم بدأ الشيخ بذكر أدلتهم:

أدلـة القـول الثاني:

١- لاستحالته، قال: يستحيل عقلاً أن تتفق الأمة مع اختلاف طبائعها على شيء اجتهادي، قال: **إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها، وتفاوت أفهامها على أمر مظنون؟،** أمر اجتهادي عقلي ظني، فكيف يتصور أن أصحاب عقول متفاوتة يتفقون على أمر ظني هذا واحد، قالوا:

٢- أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس، هذا دليلهم الثاني، وهو أنه أيضا كيف يجتمعون على قياس مع أن القياس أساسا مختلف فيه، فمنهم من يرى حجيته ومنهم من لا يرى حجيته، فهذان دليلان مختصران ذكرهما الشيخ ابن قدامة (رحمه الله تعالى).

قال: و**قال آخرون هو متصور** يعني عقلا **ولكن ليس بحجه، لماذا؟**

دليـــل القول الثالث: دليلهم قالوا: **لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب،** وعليه فلا تحرمُ مخالفته، وإذا كان ذلك الإجماع لا تحرمُ مخالفته فهو ليس بإجماع، إنما هو حجة ودليل يمكن أن يستند إليه المجتهد لكنه لا يكون حجة على الآخرين، وطابع الإجماع وشكل الإجماع إنما حكم الإجماع هو أنه تحرم مخالفته، وما دام هذا مبني على اجتهاد، والاجتهاد يجوز للإنسان أن يخالفه فيدل ذلك على أن ذلك الإجماع إذا صدر عن اجتهاد فهو قصاراه أن يكون حجة لكنه لا يمكن أن يكون إجماعا شرعياً تحرم مخالفته، ويكون مخالفه خارقاً للإجماع وقد قامت عليه الحجة، هذا أمر لا يمكن أن نقول به لأن ذلك الإجماع قصاراه أنه استند إلى اجتهاد والاجتهاد لا تحرم مخالفته وبالتالي هذا الإجماع لا تحرم مخالفته، إذاً ليس بإجماع إنما هو دليل يستند إليه المجتهدون.

قال الشيخ **ولنا** فهنا الشيخ بدأ بذكر أيضا يعني الرد على المخالفين وفيه دليل يمكن أن يُجعل دليلا آخر غير الأدلة التي ذكرناها سابقا للجمهور ذكرنا للجمهور دليل أول عموم الأدلة لا تفرق بين أن يستند ذلك الإجماع إلى نصٍ أو إلى غير نص بل هي عامة، يعني عموم الأدلة التي بالإجماع مثل قول الله سبحانه: {**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**} أو (**لا تتجمع أمتي على ضلالة**) عمومها يقتضي أن ذلك عاماً هذا من جهة من جهة أخرى أيضا أن ذلك قد وقع كما ذكرنا من تصرفات الصحابة رضوان الله عليهم هذان دليلان هذا أيضا رد وفيه دليل قال:

الرد على أدلة القول الثاني:

(الرد على الدليل الأول): ولنا أن هذا إنما يستنكر أي اتفاقهم على قياس ف**يما يتساوى فيه الاحتمال أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأيُّ بُعدٍ في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في التحريم؛ لكونه في معناه في الإسكار؟** أيُّ بُعدٍ الآن أن تتفق الأمة مثلا على تحريم الدخان، مع أنه أمر اجتهادي أيُّ بُعدٍ لأنه أمر وإن كان اجتهادياً، لكن يمكن أن تميل إليه النفوس العارفة لمقاصد الشريعة، ومقاصدها العامة، وإتيانها بالمصالح، ودرء المفاسد، فأي بعد أن يتفق علماء الأمة مثلا على تحريمه، ما فيه بُعد، لأن هنا الظن غالب وليس الظنون، نعم البعد فيما كانت الظنون متساوية أما إذا كانت الظنون متفاوتة وبعضها أعلى من بعض فلا بُعد في أن يميل كل الأمة إلى الظن الغالب في الذهن، قال: **وأكثر الإجماعات مستند إلى عموميات، وظواهر، وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال.**

فإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل - مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني-: لَمِ لا يجوز الاتفاق أي اتفاق هذه الأمة **على دليلٍ ظاهرٍ وظنٍ غالبٍ؟** ثم قال الشيخ بعد ذلك: **أما منع تصوره بناءً على الاختلاف في القياس،** هذا:

(الرد على الدليل الثاني): لأن السابق هنا بدأ الشيخ بالرد على الدليل الأول، وهنا يرد على الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني

قالوا: **وأما منع تصوره بناء على الاختلاف في القياس، فإنما نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم،** وحينئذ يصدق أن يقال إن الإجماع مستند إلى دليل لا خلاف فيه، فالشيخ لا يسلم أن القياس مختلف فيه بين الصحابة رضوان الله عليهم بل الاختلاف حادث بعدهم وسيذكره الشيخ إن شاء الله تعالى تأخذونه إن شاء الله في المستوى السابع في باب القياس، وهو أن الصحابة الذي صدر عنهم كانوا يعتمدون القياس ويقومون به، وإنما حصل الخلاف فيما بعد، إنما يأخذون بالقياس الشرعي وليس بمجرد الرأي والهوى، القياس الشرعي الذي يستند إلى نصوص الشريعة، قال: **وإن فرض** تنزل هذا يسمى تنزل مع الخصم، **وإن فرض بعد حدوث الخلاف، فيستند أهل القياس إليه والآخرون إلى اجتهاد يظنونه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس** بمعنى يسمونه بغير اسمه كالتنبيه والاستدلال، وتنقيح المناط، فإن طائفة من الذين منعوا القياس بعضهم يقولون هم أساسا يعملون بالقياس لكنهم يخالفون بالعبارة، وهو يسمونه أحيانا تنبيه، ويسمونه أحيانا استدلال، ويسمونه أحيانا تنقيح مناط، وهو في الحقيقة عائد إلى معنى القياس، وكما يجوز أن يعتقد غير القياس قياسا كذلك في العكس أي أن يعتقد القياس غير قياس، فيستند إليه الإجماع وإن خالف في تسميته قياسا وخالف أيضا في حجيته، فهو في الحقيقة في واقع الأمر يعتمده ويقول به، وكتبه تجدها طافحة بذكر أقيسة لكنه لا يسميها أقيسة يسميها باستدلالات، فهو في الحقيقة عائد إلى دليل معتبر شرعا عند أهل العلم.

الرد على أدلة القول الثالث:

قال الشيخ بعد ذلك **وإذا ثبت تصوره** هنا الشيخ يرد على أصحاب القول الثالث، لأن أصحاب القول الثالث هم الذين قالوا: إنه يكون متصورا لكنه ليس بإجماع. فيقول الشيخ: **وإذا ثبت تصوره** وافقتمونا على أنه متصورا كما نبهنا إلى ذلك في الرد على أصحاب القول الثاني في الدليل الأول، لما قالوا إنه غير متصور عقلا تجتمع الطبائع على قول واحد فرد الشيخ قال: بل هو متصور حينئذٍ تفاوتت الأمور المغلبة على الظن إنما لا يتصور في المحتملات المتساوية، أما في المتفاوتة فيمكن أن يتصور، إذا ثبت قال الشيخ: إنه متصور **فيكون حجة، لما سبق من الأدلة على الإجماع.**

أيضا هذا دليل القول الأول للجمهور لما سبق من الأدلة على الإجماع أي بمعنى أجمعنا أنه يكون سبيل المؤمنين فيحرم خلافه، ويمتنع إجماع الأمة على ضلالة.

إذا ثبت هذا فقد ثبت لنا في الحقيقة رجحان قول الجمهور من جواز أن يستند الإجماع إلى اجتهادٍ و قياس، وفي الحقيقة حينئذٍ يتبين لنا أن الراجح أولا أن الإجماع لابد أن يكون له مستند ولا يصدر هكذا عن مصادفة واختيار هذا واحد، وقول الجمهور وخالفهم الشذوذ ثم أيضا الراجح أن ذلك المستند لا يلزم أن يكون نصا، بل قد يكون نصا من كتاب الله وقد يكون نصا من سنه رسول الله، وقد يكون قياسا، وقد يكون اجتهادا، ومصالح مرسلة، وسد الذرائع، وغير ذلك من الأدلة الشرعية، لأن المقصود اتفاقهم فمتى ما حصل ذلك الاتفاق على أي مستند كان من المستندات الشرعية فإن ذلك الاتفاق له حرمته وله عصمته ولا يمكن أن يجتمعوا على ضلالة.

من الأمثلة عند أهل العلم على الإجماعات التي بنيت على قياس:

١- **ما يذكره طائفة من الفقهاء بإجماع هذه الأمة على تحرم شحم الخنزير قياسا على لحمه الوارد في نص كتاب الله سبحانه تعالى اللحم،** طيب الشحم حرام نعم هو حرام بإجماع هذه الأمة مع أن هذا الإجماع يستند إلى قياس الشحم على اللحم، لأن الشحم في معنى اللحم.

٢- **كذلك من الإجماعات التي استند فيها إلى قياس إجماع هذه الأمة على أنه يحرم على القاضي أن يقضي في حال الجوع**

الشديد، والعطش الشديد، والقلق الشديد، والخوف الشديد، مع أن النبي ﷺ إنما قال - لا يقضي القاضي وهو غضبان - فالعلماء مع ذلك قاسوا على الغضب كل مشوش للذهن وهذا ثابت بالإجماع، وهذا الإجماع مستند إلى قياس وهذا الإجماع له حرمته مع استناده إلى القياس.

الحلقة (١٦)

بقي لنا مسألتان من مسائل الإجماع نأخذ اليوم إن شاء الله تعالى إحدى هاتين المسألتين ذكرها الشيخ ابن قدامة رحمه الله وغفر له ورفع درجته في عليين ذكرها في المجلد الثاني ص ٥٠٠ فقال: **الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون.**

فهنا يعبر أهل العلم عن ذلك يعني عنوان الدرس اليوم:

(أقسام الإجماع من حيث القوة)، أو يقال أحيانا: **أقسام الإجماع من حيث القطعية والظنية:**

في الحقيقة الكل حجة، لدينا فقط الفرق في قوة ذلك الإجماع. كما يقول تنقسم السنة إلى: متواتر وآحاد والكل حجة، فهكذا هنا الإجماع ينقسم إلى قطعي وظني والكل أيضا حجة بحمد الله وتوفيقه. إذاً قال الشيخ: **ينقسم الإجماع إلى مقطوع ومظنون.** إذن ينقسم الإجماع من حيث القطعية والظنية إلى قسمين إجماع مقطوع وإجماع مظنون.

١- الإجماع المقطوع:

الشيخ بدأ الآن في شروط الإجماع القطعي، إذاً أولا: الإجماع القطعي و**هذا الإجماع القطعي هو الذي يتوفر فيه أمران،** متى ما توفر أمران في الإجماع صدُق عليه أنه إجماع قطعي، أما:

الشرط الأول: فتوفر جميع شرائطه المتفق عليها يعني بمعنى أن يصدر عن أهل الاجتهاد - من بلغ رتبة الاجتهاد-، وأن يتفقوا عليه صراحة أو فعلاً، وأن يتفقوا بأجمعهم، وأن يحصل فيه أيضاً الشروط التي اختلف فيها من بانقراض العصر، وأن يكون المجمعون من الصحابة، وألا يكون الإجماع مسبوقاً بخلاف.. المهم إذا توفرت الشروط المتفق عليها، والمختلف فيها فهذا إجماع قطعي. ولذلك لا يصدق على الإجماع السكوتي الذي أخذناه سابقا أنه إجماع قطعي لأنه محل خلاف وإنما يسمى إجماع ظني وإن كان -لاحظوا كما قلنا- الجميع حجة الإجماع القطعي والظني حجة إنما فقط الكلام في درجة الإجماع من حيث القوة، الكل قوي لكن ذاك أقوى من هذا فقط، إذن الشرط الأول يقول الشيخ: فالمقطوع ما (هذا شروطه) **فالمقطوع ما توفر فيه شرطان:**

الشرط الأول قال: **ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها** أي مع وجود الشروط.

ثم قال الشرط الثاني: **ونقله أهل التواتر،** هذا الشرط الثاني، إذاً الشرط الأول أن يصدر بجميع شروطه بجميع شروط الإجماع المتفق عليها والمختلف فيها، والشرط الثاني أن ينقل ذلك الإجماع بطريق التواتر فيكون حينئذ ذلك الإجماع إجماعاً قطعياً.

٢- الإجماع المظنون:

القسم الثاني قال: **والمظنون** - أي الإجماع المظنون - هو **ما اختل فيه أحد القيدين.** يعني ما اختل فيه أحد القيدين السابقين بأن يوجد مثلا الاتفاق مع الاختلاف فيه كأن يوجد مثلا اتفاق في بعض العصر، مثل إجماع التابعين أو من بعدهم، أو إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة - إن قلنا أن ذلك إجماعا فهو عند القائلين به ليس إجماعا قطعيا بل ظنيا -، أو يوجد القول أو الفعل من البعض والسكوت من الباقين. أو تتوفر الشروط لكن ينقله الآحاد - بمعنى يتحقق فيه الشرط الأول من شروط الإجماع القطعي ويتخلف الشرط الثاني من شروط الإجماع القطعي، المهم إذا تخلفت أحد تلك الشروط واختل أحد هذين القيدين السابقين قال الشيخ: **بأن وجد مع الاختلاف فيه كـ: الاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد**

قولي الصحابة عند القائلين بأنه إجماع وهو ليس إجماعاً مقطوعاًبه، **أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد**. ا.هـ، فهذا محل خلاف بين أهل العلم - قال الشيخ - أراد الآن **مسألة ثبوت الإجماع بخبر الواحد:**

الراجح أنه يثبت بخبر الواحد لكن مع ذلك أراد الشيخ أن يبين أن هناك قلة خالفوا في هذه المسألة و يحسن أن نقف عندها. من أهل العلم - يعني قبل أن ندخل في المسألة -قسم الإجماع بتقسيم قريب من هذا بأن قال: إن الإجماع ينقسم إلى نطقي وسكوتي وكلاهما ينقل بالتواتر أو الآحاد وهذا تقسيم الطوفي في شرح مختصر الروضة وعلى هذا فيخرج عندنا أربع مراتب:

١- الإجماع النطقي المنقول بالتواتر

٢- الإجماع النطقي المنقول بالآحاد

٣- الإجماع السكوتي المنقول بالتواتر

٤- الإجماع السكوتي المنقول بالآحاد

هذه طريقة أخرى في التقسيم وكما يقال: لا مشاحة في الاصطلاح، فهذه إنما هي اصطلاحات واردة عند أهل العلم.

إذا نقل الإجماع آحادا فهل هو حجة؟

ثم قال بعد ذلك الشيخ: **أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد**. هذه مسألة وهي: **هل يصح أن يثبت الإجماع بخبر الآحاد؟ بمعنى هل يصح أن ينقل الإجماع آحاد أو أنه لابد لصحة الإجماع أن ينقله عدد يبلغ حد التواتر؟**

هذه المسألة فيها خلاف. إذن المسألة الصغيرة جانبية ذكرها الشيخ وهي: **مسألة ثبوت الإجماع بخبر الواحد**. طبعاً الشيخ قال: **أو توجد شروطه لكن ينقله الآحاد.**

القول الأول: هنا الشيخ يمشي مع **قول الجمهور هنا الآن وهو الصحيح والراجح من أقوال أهل العلم وهو الصواب إن شاء الله تعالى أن توجد شروط الإجماع وينقلها الآحاد فهو إجماع** نعم يسمى إجماعا ظنيا لكن قلنا لكم في أول الدرس: إن كلا الإجماعين الظني والقطعي عند أهل الإجماع يعدونهما من الحجج وكلاهما حجة إنما الفرق فقط في قوة تلك الحجة، كما نقول الخبر آحاد ومتواتر ومشهور مثلا - إذا جعلنا المشهور بينهما كما فعل الحنفية - فعلى كل الأقوال هذه الأحاديث حجة ويعمل بها إنما هو في طريقة وصولها إلينا. إذن قال الشيخ: **أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد**. يشير الشيخ هنا إلى القول الأول في المسألة وهو قول الجمهور، إذاً القول الأول في المسألة وهو قول الجمهور/ **يصح ثبوت الإجماع بخبر الواحد** وهذا قول الجمهور من المالكية والحنفية، بالذات قال به أكثر المالكية وأكثر الحنابلة وبعض الشافعية وبعض الحنفية.

القول الثاني: أنه لا يصح ثبوت الإجماع بخبر الواحد، وإذا ثبت الإجماع بخبر الواحد فلا يكون إجماعاً، وهذا القول قال به بعض الحنفية وبعض الشافعية. قال الشيخ إذا: **وإذا ذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، هؤلاء لهم شبهة، دليلهم:**

قالوا: **لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟ ا.هـ** إذاً شبهتهم أن الإجماع دليل قاطع، بل يقولون أن الإجماع يجعله بعض أهل العلم في أول رتب الأدلة فهو في مقدم الأدلة القطعية من حيث إنه قد يخصص به الكتاب وقد يفهم به الكتاب أو السنة إنما خبر الآحاد لا يقطع به بل قد يقبله طائفة ويرده آخرون فكيف يُثبت بخبر الآحاد الذي هذا شأنه كيف نثبت به أمرا مقطوعا به؟ يُقضى به على الكتاب والسنة ويقدم

على غيره من الأدلة؟ هذه شبهتهم.

الرد عليهم:

قال الشيخ: **وليس ذلك بصحيح**. بدأ الشيخ يرد عليهم فقال:

الوجه الأول: قال الشيخ: **فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يُغلِّب على الظن فيكون دليلا كالنص المنقول بطريق الآحاد،** فإنه موجب للعمل فكذلك الإجماع المنقول آحادا. فيقول الشيخ من قال لكم أن الظن لا يعمل به في الشرع ؟ بل الظن معمول به في الشرع ولا يلزم أن يقطع الإنسان بكل القضايا التي تعرض له بل يكفي في ذلك غلبة الظن. أنت الآن تصلي في مكان متى ما غلب على ظنك أنه طاهر جاز لك أن تصلي فيه ولا يلزمك أن تقطع بطهارته، فلو جاء شخص وقال: لعل صبيا قد مر فبال عليه أو حمارا قد مر فبال عليه أو كلبا قد مر - يعني حيوان غير مأكول اللحم - أو هرة قد مرت فبالت عليه، نقول: لعل.. لعل.. لا يلتفت إليه لأن المطلوب ههنا هو غلبة الظن ومادمنا لا نرى للنجاسة ريحا ولا لونا أو طعما فلا نلتفت إلى تلك الاحتمالات، وهكذا يجوز لك أن تتوضأ من ماء يجري في الساقي، أو في مجرى الماء، أو جدول ماء متى ما غلب على ظنك أنه طاهر، ولا يلزمك أن تقطع بطهارته. وهكذا تصلي إلى الجهة التي يغلب على ظنك أنها - تجتهد والتي يغلب على ظنك أنها جهة الكعبة ويسوغ لك ذلك، بل حتى لو تبين لك بعد ذلك أنك أخطأت جهة القبلة وأنت قد اجتهدت فإنه لا يلزمك أن تعيد هذه الصلاة. إذن لا نسلم لكم، بل الظن متبع في الشرعيات ومعتبر ومعول عليه وقد جعله الشارع مداراً لكثير من الأحكام الشرعية فلا مانع من أن يثبت به الإجماع.

الوجه الثاني: أيضا يقول الشيخ: **وقولهم: هو دليل قاطع** -لما قالوا أن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة إلخ- أيضا قول النبي ﷺ دليل قاطع. أليس قول النبي ﷺ دليل قاطع نبين به الكتاب ونوضح به مجمل الكتاب وقد ننسخ به ونخصص به، فقول النبي ﷺ دليل قاطع ومع ذلك قال في حق من يشافهه أو يبلغه بالتواتر فهو كالإجماع. يعني قوله ﷺ إذا نقل آحاداً كان حجة فكذلك الإجماع إذا نقل آحادا فهو حجة ولا فرق بين الأمرين.

إذاً الجواب أن العمل بخبر الواحد الصحيح واجب بالاتفاق بيننا وبينكم فليكن العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد أيضا واجباً بل هو من باب أولى وذلك **لأن الظن يتطرق إلى خبر الآحاد من جهتين**:

من جهة **أولاً**: دلالته ومن **جهة أيضاً**: ثبوته وسنده ومع ذلك لا يلتفت إلى تلك الاحتمالات.

أما الإجماع فيتطرق إليه الظن من جهة واحدة وهي من جهة سنده وثبوته ولاشك أن ما تطرق إليه الظن من جهة واحدة الذي هو الإجماع المنقول بطريق الآحاد أولى مما تطرق إليه الظن من جهتين وهو خبر الآحاد، ومع ذلك -انتبهوا إخواني الكرام- كلاهما حجة، نحن نخاطب هؤلاء ونرد عليهم شبهتهم بمثلها وهو أنكم تعملون بخبر الآحاد مع أنه قول النبي ﷺ، وقول النبي ﷺ حجة قاطعة ومع ذلك أنتم تعملون بخبر النبي ﷺ إذا نقل آحاداً، ونراكم تتوقفون في الإجماع إذا نقل آحادا، مع أن طريقهما واحد فهذا نقض لدليل، الذي ينقل خبر النبي ﷺ هو ينقل دليلا عن النبي ﷺ بطريق الآحاد فتقبلونه، وهذا أيضا ينقل أمرا أجمعت عليه الصحابة رضوان الله عليهم فليكن ذلك دليلاً كما نقلنا لكم مثلا من قول عبيدة السلماني: ((لم يكن أصحاب النبي ﷺ يرون شيئا من الأعمال تركه كفر إلا الصلاة)) نقله عبيدة نقل مقبول

واحتج به علماء المسلمين من عصور سابقة إلى عصورنا الحالية، ينقله أهل العلم ويعتمدونه ويعتضدونه نقل آحادٍ من تابعي جليل أدرك كبار الصحابة كعلي وناقشهم وكان له المكانة، هل نقول مثل هذا الإجماع لا يقبل؟ إذا كنتم تقبلون السنة المنقولة عن النبي ﷺ بطريق الآحاد وهو نقل لدليل فلتقبلوا الإجماع أيضا إذا نقل بطريق الآحاد لأنه أيضا نقل لدليل.

قال بعد ذلك الشيخ: **وقد قيل (الإجماع أقوى من النص): لتطرق النسخ إلى النص، وسلامة الإجماع منه فإن النسخ إنما يكون بنص والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص.**

يشير الشيخ في هذا الكلام أنه قد قيل -قيل: صيغة تمريض- من أهل العلم من نحى إلى أن الإجماع أقوى من النص؛ باعتبار أن النص يتطرق إليه النسخ، فهنا يمكن مخالفك يمكن أن يدعي أن النص ذلك منسوخٌ سواء كان من الكتاب أو السنة بينما في الإجماع لا يمكنه أن يدعي أن الإجماع منسوخا لأن أساسَ الإجماع متى يصدر؟ بعد وفاة النبي ﷺ وإذا قلنا بالنسخ، فالنسخ لا يكون إلا بنص، والنص لا يمكن أن يأتي بعد وفاة النبي ﷺ ولذلك قال أهل العلم: **إن الإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ. وهذا الصحيح الإجماع لا يمكن أن ينسخ بنفسه** وإنما لو صدر الإجماع بخلاف نص، فالناسخ هو المستند الذي استند إليه الإجماع النص الذي استند إليه الإجماع، **فالإجماع لا يَنسخ والإجماع أيضا لا يُنسخ**. لأنه كيف يمكن للإجماع أن يَنسخ والإجماع لا يتصور إلا بعد وفاة النبي ﷺ فقلنا في تعريفه أنه: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور... إلخ، الإجماع أساسا لا يتحقق في الذهن إلا بعد وفاة النبي ﷺ، فهل يمكن أن يكون الإجماع ناسخاً لأنه لا يوجد نص؟ إذاً الإجماع في الحقيقة لا يمكن أن يكون ناسخا. هل يمكن أيضا أن يكون الإجماع منسوخا؟ أيضا لا يتصور في الحقيقة أن يكون الإجماع منسوخا؛ لأنه لو أردنا أن يتصور الإجماع منسوخٌ فإن الإجماع لا يكون إلا بعد زمن النبي ﷺ وإذا كان منسوخاً فلابد أن ينسخه نص، إذن نص بعد زمن النبي ﷺ، وهذا أيضا غير متصور وما ترتب على المحال فهو محال.

الحلقة (١٧)

ابن قدامة في ص ٥٠٢ من المجلد ٢ ينتقل بنا إلى آخر مسألة من مسائل الإجماع وهي:

مسألة: التمسك أو الأخذ بأقل ما قيل. هل يعد ذلك إجماعا؟

هذه المسألة هي آخر مسألة من مسائل الإجماع وبعدها ينتقل الكلام إلى دليل الاستصحاب، في هذه المسألة يقول الشيخ: **القـول الأول: الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالإجماع**. وهذا هو قول الجمهور من أهل العلم بل هو الجماهير من أهل العلم أن الأخذ بأقل ما قيل من الأقوال لا يعد ذلك أخذاً بالإجماع، ولعل ذلك يتضح بالمثال. فمثال ذلك: **أن العلماء اختلفوا في دية الكتابي، إذا قُتل الكتابي وطالب أهله بالدية، فهل تكون ديته مثل دية المسلم أو أقل من ذلك؟**

في ذلك خلاف بين الفقهاء

- فذهب طائفة من الفقهاء إلى أن ديته مثل دية المسلم.
- وذهب آخرون إلى أن ديته نصف دية المسلم.
- وذهب طائفة وهو قول الشافعي إلى أن ديته ثلث دية المسلم، فنجد في الحقيقة أن أقل الأقوال في هذه المسألة هو عند القائلين بأن ديته الثلث، فهل نقول إن الثلث هو القدر المشترك بين هذه الأقوال، وإذا كان هو القدر المشترك بين هذه الأقوال فيكون حينئذ مجمع عليه باعتباره الأقل وباعتبار أن الذي يقول بالنصف هو يقول بالثلث وزيادة، والذي يقول أيضا بالدية الكاملة وأن دية الكتابي مثل دية المسلم هو يقول أيضا بالثلث وزيادة، إذن اتفق الجميع على القدر المشترك وهو الثلث **فهل نقول إن الثلث مجمعٌ عليه وحينئذ يكون هو الراجح لأنه بهذه المثابة؟ ؟**

الجماهير من أهل العلم يقولون إن الأخذ بأقل ما قيل لا يعد إجماعا ولا يعد من خالفه خارقا للإجماع.

القــول الثاني: ونسب إلى الإمام الشافعي **أنه يقول بأن الأخذ بأقل ما قيل يعد إجماعا** وسيتبين لنا بعد قليل أن الإمام

الشافعي لا يقول بجعله إجماعا إنما هو يقول بجعله دليلا يمكن أن يعتمد عليه، وفرق بين أن يجعل إجماعا، وبين أن يُجعل دليل. مثل ما قلنا في السابق في مسألة مثلاً: عمل أهل المدينة وأن الإمام مالك نقل عنه أنه قال: أن عمل أهل المدينة إجماع، وأنكر ذلك المالكية وقالوا لم يقل الإمام مالك ولا نحن المالكية أن عمل أهل المدينة من قبيل الإجماع وإنما هو من قبيل الدليل الذي يمكن أن يستند إليه المجتهد، وهكذا لما قلنا سابقا في مسألة مثلا: اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة من العلماء، من قال أن ذلك إجماع

ونُسب ذلك إلى الإمام أحمد لكن المحقق عند الإمام أحمد أن ذلك من قبيل الدليل لكنه ليس من قبيل الإجماع. على كلٍ هذه المسألة من المسائل التي نقلت عن الشافعي رحمه الله، وكذلك من المسائل الفقهية المنقولة عن الإمام الشافعي رحمه الله الجهبذ العالم الكبير من المسائل التي تنقل عنه أنه قال فيها: بأقل ما قيل **مسألة دية الخطأ كم مقدارها؟ فأخذ الإمام الشافعي رحمه الله** بأن اللازم في دية الخطأ مائة من الإبل مخمسة بمعنى أن تكون بهذا المقدار: ٢٠ بنت مخاض -٢٠ بنت لبون -٢٠ ابن لبون -٢٠ حقة -٢٠ جذعة؛ لأن هذا هو أقل ما قيل في تحديد هذه المائة فالتزم الشافعي بأقل ما قيل في المسألة

إذن مسألتنا: هل الأخذ بأقل ما قيل يعد إجماع؟

القول الأول: أن ذلك ليس بإجماع وهو قول الجمهور.

وهناك قول ينسب إلى الشافعي رحمه الله أنه يقول بأنه إجماع، لكن الذي يظهر أنه يقول: إنه يمكن أن يستند إليه لكنه لا يعده من قبيل الإجماع الذي تحرم مخالفته ويعد مخالفه خارقا لإجماع المسلمين.

ابن حزم رحمه الله حكى قولا يختلف وهو أنه من الفقهاء والعلماء من قال بأنه يؤخذ بأكثر ما قيل **ودليلهم:** حتى يخرج المكلف من العهدة بيقين، فهؤلاء أعملوا الاحتياط، وقالوا: الاحتياط أن يأخذ الإنسان بأكثر الأقوال وأغلظها **فإذا قيل: دية الكتابي هل هي بمقدار دية المسلم أو النصف أو الثلث؟** فالذي يخرج الإنسان منه بيقين أن ديته مثل المسلم لأنه أعطاه حقه وزيادة، لكنه لو أعطاه الثلث فعلى قول آخر للفقهاء يبقى لأهل ذلك الميت حق في الزيادة فلأجل أن نقطع الشك باليقين فلنعطه الحق كاملا، وهكذا في المسائل التي يُختلف فيها بين الفقهاء، ويكون هناك كثرة ووسط وقلة فنأخذ بالأكثر؛ حتى نخرج من العهدة بيقين. على كلٍ هذه وجهات نظر للفقهاء بحسب ما يظهر لهم من اجتهاد.

ابن قدامة إذاً معنا هنا أخذ برأي الجمهور فقال: **الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالإجماع نحو اختلاف الناس في دية الكتابي فقيل دية المسلم** -أي مثل دية المسلم- **وقيل النصف وقيل الثلث**

- وهذا الثلث هو قول الإمام الشافعي وهو الذي نريده ههنا.
- طبعا القول بأنه مثل دية المسلم هذا ما ذهب إليه الكثير من الحنفية
- والقول بأنه النصف هو مذهب الحنابلة والمالكية.

والقول بأنه الثلث هو مذهب الإمام الشافعي وجاء رواية عن الإمام أحمد رحمه الله فقال الشيخ هنا: **فالقائل أنها الثلث ليس هو متمسكا بالإجماع** فلا يقال إن ذلك هو القدر المشترك وإذا كان هو القدر المشترك فيكون حينئذ متمسكا بالإجماع على أن ذلك القدر متفق عليه بين الجميع والزائد هو الذي حصل فيه الخلاف، لماذا يا شيخ ابن قدامة قال: **لأن - بدأ بذكر أدلة الجمهور** وسيذكر على ذلك دليلين إذاً :

أدلة الجمهور على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالإجماع: لهم في ذلك كما ذكر ابن قدامه دليلان:

الدليـل الأول: قال: **لأن وجوب الثلث متفق عليه وإنما الخلاف في سقوط الزيادة وهو مختلف فيه فكيف يكون إجماعا**

بمعنى أن المجمع عليه من ذلك إثبات الثلث، أما نفي الزائد عن الثلث فليس مجمع عليه لوقوع الخلاف فيه، فهنا كيف نعد ذلك من قبيل الإجماع؟ نعم القدر المشترك هو إثبات الثلث لكن هناك محل خلاف وهو نفي الزائد عن الثلث، وهذا اختلفوا فيه:

- فالشافعية نفوا الزائد
- بينما الحنابلة والمالكية أثبتوا الزيادة إلى النصف.
- بينما الحنفية أثبتوا الزيادة إلى الدية الكاملة بمعنى أثبتوا زيادة ثلثين آخرين، فكيف نقول إن المسألة مجمع عليها؟ بل تبقى المسألة محلاً واحداً ولا يمكن تفكيكها بأن يقال: هذا القدر هو المتفق عليه، فيكون محل ذلك الإجماع لأنك حينئذ تغض الطرف عن بقية الزائد عن هذا الثلث، فهذا الثلث هناك زيادة هي محل خلاف بين العلماء فاتفقوا على أن الثلث داخل واختلفوا فيما زاد على الثلث فالمسألة لا يمكن أن تفككها إلى ثلث وزائد إنما المسألة كلها مع بعض، فهل يعطى الثلث أو يعطى النصف أو يعطى الدية الكاملة؟ هذا محل خلاف ولا نسوغ لكم تفكيك المسألة بهذا القدر.

الدليل الثاني: ثم قال الشيخ: **ولو كان إجماعا** -هذا الدليل الثاني، الدليل الثاني للجمهور - **ولو كان،** كان من؟ بمعنى كان الأخذ بأقل ما قيل، **ولو كان إجماعا كان مخالفه خارقاً للإجماع وهذا ظاهر الفساد** وعبر عن ذلك الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في مذكرته مذكرة أصول الفقه، التي مشى فيها على نمط كتابنا الذي هو روضة الناظر يقول فيها: إن أظهر دليل على عدم كونه إجماعاً جواز مخالفته، فيقول: نسألكم أيها الشافعية، هل تجوز مخالفة هذا الزائد؟ وهل نقول إن الإمام أحمد الآن مثلا قد خرق الإجماع لما قال بالنصف؟ أو أن الحنفية قد خرقوا الإجماع لما قالوا بالدية الكاملة؟ قالوا: لا، إذن هو دليل تجوز مخالفته؟ فيقولون: نعم، فمادام تجوز مخالفته فلا يعد ذلك إجماعاً؛ لأن من معالم الإجماع أنه لا يجوز مخالفته وأن مخالفه يعد خارجا عن طريقة المسلمين وشاذا عنهم ومن شذ شذ في النار كما أخبر النبي ﷺ.

تحرير مذهب الشافعي في المسألة:

بعد أن أخذنا المسألة كما ذكرها الشيخ ابن قدامة رحمه الله يستحسن أن نحرر مذهب الإمام الشافعي في هذه المسألة فيقال: المنقول عن الإمام الشافعي رحمه الله أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل لكن لا لأنه إجماع؛ بل ذلك عنده مفرع على أصلين :

الأصل الأول: الإجماع والبراءة الأصلية وذلك لأن القول بوجوب الثلث مثلاً هو قول لكل الأمة؛ لأن من أوجب دية المسلم فقد أوجب الثلث، ومن أوجب أيضا نصفها كما هو عند الحنابلة والمالكية فقد أوجب الثلث أيضا، ومن أوجب الثلث الذي هو الشافعية فيكون أيضا كذلك موجباً للثلث فيكون إيجاب الثلث قولا قال به كل الأمة فيكون حجة، وأما البراءة الأصلية التي يستند إليها؛ فلأن البراءة الأصلية تدل على عدم الزائد على الثلث لأن البراءة الأصلية توجب أنه لا يجب على الإنسان شيء أساسا، ثم اتفقت الأمة على مقدار الثلث، فما زاد فقد خرج بالبراءة الأصلية، **ولذلك يعتمد الإمام الشافعي في هذه القضية بما يسمى الاستصحاب** الذي سنأخذه إن شاء الله في المحاضرة القادمة **أو البراءة الأصلية** لكن الإمام الشافعي وكذلك أتباعه من الشافعية اشترطوا شرطا في الأخذ بأقل ما قيل في التمسك بأقل ما قيل ونلاحظ أن الأخذ بأقل ما قيل أو التمسك بأقل ما قيل ولا يقال الإجماع إنما تمسك، استناداً إلى الأقل ما قيل اشترطوا في ذلك شرطا مهماً عندهم وهو: عدم وجود نص من الشارع في المسألة. بمعنى أن تكون المسألة اجتهادية وداخلة في حيز البحث والنظر، وحينئذٍ فإخراج الزائد هو إخراجه بمقتضى البراءة الأصلية؛ لأن الأصل عدم تكليف الإنسان بمثل هذه الأشياء، فالإنسان يخرج من بطن أمه في

الأصل وليس عليه أي تكاليف ولا يثبت عليه تكليف إلا بدليل، قالوا: إذن أن لا يكون في المسألة دليل من نص الشارع، بمعنى أن تكون المسألة اجتهادية وذلك بأن يختلف العلماء في الأمر وتقديره باجتهادٍ، أما إن كان في المسألة دليل فالإمام يأخذ رحمه الله تعالى بما فيه الدليل ولو كان ذلك هو الزائد ولو كانت المسألة أيضا محل خلاف ولنضرب على ذلك أمثلة فمثلا:

- **اختلف العلماء في عدد الغسل من ولوغ الكلب (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب)** وفي رواية (**أولاهن بالتراب**) وفي رواية كما قال النبي ﷺ أو (**أخراهن بالتراب**) ، أو (**وعفروه الثامنة بالتراب**) كما في صحيح مسلم إلخ، المهم أن الحديث جاء بالغسل من ولوغ الكلب، وجاء في رواية أخرى ثلاث واختلف العلماء، فمن العلماء من قال يعفر سبعا، ومنهم من قال يعفر ثلاثا، فهل نقول الآن أنه على مقتضى أصول الإمام الشافعي فإنه ينبغي أن يقول بالثلاث لأن الثلاث هي أقل ما قيل، ولأن الذي يقول بالغسل سبعا قائل بالثلاث وزيادة؟ نقول: لا، فيقال: إذن هل خالف الإمام الشافعي رحمه الله منهجه؟ وهل خالف الإمام الشافعي دليله الذي يستند إليه؟ نقول: لا، كيف؟ لأن الإمام الشافعي يشترط ولا يطلق، فهو اشترط أن لا يكون في المسألة نص، **بينما هو يقول أنا عندي في المسألة نص على الزائد وحينئذ فالزائد لا يمكن أن ننفيه بالبراءة الأصلية لأنه قد جاء فيه نص، فالنص ينفي البراءة الأصلية ويزيل البراءة الأصلية** ولذلك يقول الإمام الشافعي في هذه المسألة بسبع.
- وهكذا مثلا: في عدد الرضاع المحرِّم: لاشك أن الصبي أو الطفل سواء كان ذكرا أو أنثى إذا رضع في الحولين فإنه ينتشل بذلك المحرمية، المقدار الذي يسبب المحرمية هل هي رضعة واحدة؟ أو رضعتان؟ أو ثلاث؟ أو خمس رضعات؟ المسألة محل خلاف بين العلماء :
 - فمن العلماء من قال بالرضعة الواحدة كما هو قول الظاهرية الطائفة
 - ومن العلماء من قال برضعتين
 - ومن العلماء من قال بثلاث
 - ومن العلماء من قال بخمس رضعات، ولو فتحنا كتب الشافعية للبحث عن رأي الشافعي في هذه المسألة لوجدناه يقول بأن المحرم خمس رضعات. فهل نقول أيضا أن الإمام الشافعي قد خالف منهجه؟ لأنه ينبغي على هذا الأصل الذي هو الأخذ بأقل ما قيل، أن يقول: برضعة واحدة فنقول: **كذلك الإمام الشافعي لم يخالف أصله لأنه عنده في الخمس دليل** وهو ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها (ثم نسخن بخمس معلومات) فأخذ بقول عائشة وهو في الصحيح، وقال: إنني أقول بالخمس؛ لأن إثبات الخمس إنما جاء بالنص، فالمسألة فيها نص وإذا كان في المسألة نص فلا يمكنني أن آخذ بأقل ما قيل.
- كذلك أيضا من المسائل التي توضح مذهب الإمام الشافعي في هذه المسألة مسألة أقل عدد تقوم به الجمعة: العلماء مختلفون في ذلك فمنهم من يقول ثلاثة ومنهم من يقول أربعون والإمام الشافعي أيضا يقول بالأربعين. **ولا يقول بالثلاثة؛ نظرا لثبوته عنده الذي هو ثبوت العدد الأربعين فالإمام الشافعي إذن يحترم النص في هذه القضية كشأن سائر الأئمة فإذا كان في المسألة نص عن النبي ﷺ فهو يأخذ به ويقدمه على سائر الاجتهادات**، إنما كلامه في مسألة كانت محل اجتهاد بين أهل العلم فقال قائل: بقدر القليل، وقال قائل: بقدر متوسط، وقال ثالث: بقدر كامل، فهو يرى إذا كانت المسألة اجتهادية ولا دليل فيها أنه يجوز الاعتماد عليها والأخذ بها بالأقل يعني، لأنه هو محل أولاً: الاتفاق بين الجميع وهو قدر مشترك بين الجميع ولأن نفي الزائد إنما كان بالبراءة الأصلية والمسألة ليس فيها دليل عن النبي ﷺ أو حديث حتى نقول أن البراءة

الأصلية لا يمكن أن يستند إليها، وبهذا القدر نكون قد أنهينا آخر مسألة من مسائل الإجماع بحمد الله.

الحلقة (١٨)

دليـــل الاستصحـــاب:

قال الشيخ ابن قدامة: **الأصل الرابع استصحاب الحال ودليل العقل.**

وهذا ما يسمى عند أهل العلم بالاستصحاب، وهذا الدليل هو دليل يُستند إليه كثير في حياة الإنسان العملية، وأيضا في مجال القضاء كما سيأتينا إن شاء الله تعالى، فالقضاة والحكام ممن يطبقون شريعة الإسلام يستخدمون كثيراً دليل الاستصحاب في المسائل التي تعرض لهم.

يستحسن بنا ما دمنا مع دليل جديد قد نستغرق فيه عدة محاضرات أن نعرّف الدليل من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ونذكر الأمثلة عليه، وتحرير محل النزاع فيه قبل أن نشرع في ذكر الأقوال والخلاف الذي ورد فيه بين أهل العلم.

١- تعريف الاستصحاب في اللغة والاصطلاح

الاستصحاب في اللغة: على وزن استفعال أي طلب الصحبة، فهنا استصحب أي طلب الصحبة، كقولهم: استغفر أي طلب المغفرة، أو استفهم أي طلب الفهم. **والصحبة يراد بها معان من أبرزها:**

المعنى الأول: المقاربة والمقارنة، ولهذا يقال: للقرين صاحب، ويقال: للزوجة صاحبة. لماذا؟ للمقارنة والمقاربة التي تكون بين الصديقين أو التي تكون بين الزوج وزوجته.

المعنى الثاني: الملازمة وعدم المفارقة، وهذا يتضح جليا في الزوجة مع زوجها؛ لأنها تسمى صاحبته لملازمتها لزوجها، ولطول صحبتها له، كما قال الله سبحانه {**وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ**} فسمى الزوجة صاحبة، فهنا إذن الاستصحاب هو طلب الصحبة، كما نقول: الاستفهام طلب الفهم، والاستفسار طلب التفسير،

والاستغفار طلب المغفرة، والصحبة يعنى بها المقاربة والمقارنة أو يعنى بها الملازمة وعدم المفارقة، وهذا المعنى له ما يسنده في معنى دليل الاستصحاب؛ لأن دليل الاستصحاب فيه طلب الصحبة، وسيأتينا كيف أن المجتهد يطلب صحبة الأمر الذي ثبت في الأمر الماضي إلى العصر الحاضر، فمثلاً يقول العلماء: إن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فلو أن إنسانا توضأ ثم شك في حدوث الحدث، فنقول: الأصل أنك متوضئ وهذا هو اليقين الذي تعرفه، وأما شكك في الحدث فهذا شك، واليقين لا يزول بالشك فنستصحب ما ثبت في الماضي وعلمك ويقينك، نستصحب علمك ويقينك بأنك توضأت إلى هذا الوقت وحينئذ نحكم بأنك متيقن ولا يلزمك أن تعيد الوضوء مرة أخرى وهكذا الإنسان إذا صلى ثم بعد الصلاة شك في أنه قد يمكن أنه قد انتقضت طهارته قبل دخوله في الصلاة فنقول لك: **هل أنت متيقن بأنك توضأت؟**

فيقول: نعم؛ أنا متيقن خرجت من دورة المياه الساعة الحادية عشرة مثلا وتوضأت لكني شككت فيما بين هذه الفترة من الساعة الحادية عشرة إلى الساعة الثانية عشرة لصلاة الظهر أنني قد أكون أحدثت في هذه الفترة، فنقول: الأصل بقاء ما كان على ما كان، واليقين لا يزول بالشك. فنستصحب الأمر الماضي وهو طهارتك إلى هذا، ولا يرفع هذه الطهارة إلا بدليل مغير وذلك بأن تتيقن ارتفاعها، طبعا هذا مثال قدمته وإلا سنذكر أمثلة أخرى.

تعريف الاستصحاب من الناحية الاصطلاحية:

فللعلماء في ذلك تعريفات متعددة:

١- عرفه الغزالي رحمه الله بأنه: التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل، مع العلم

بانتفاء المغيّر أو مع ظن انتفاء المغيّر عند بذل الجهد في البحث والطلب.

٢- وقريب من هذا تعريف الشيخ ابن قدامة رحمه الله في روضة الناظر فإنه استفاده من الإمام الغزالي رحمه الله فهو يقول: إذن تعريف الاستصحاب: **التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل** - وهذه مهمة يعني يقصد الشيخ لا يمكننا أن نقول: إن الاستصحاب راجع إلى عدم العلم بالدليل لأن عدم العلم جهل، وإذا كان الاستصحاب راجعا إلى جهل فيكون باطلا ما رجع إلى جهل واستند إلى جهل فهو جهل، ولذلك عند العلماء قاعدة يمكن تسمعونها أحيانا يقال/ **عدم العلم ليس علماً بالعدم**، ويذكرها ابن القيم رحمه الله يرددها كثيرا في مواطن يقول: عدم العلم ليس علما بالعدم. نعم لأن عدم العلم لا يساوي علماً، عدم العلم يساوي جهلاً. فأنت مثلا: لو أن شخصا قال: ذهبت إلى نواكشوط، وعشت فيها فقال شخص: ما هي نواكشوط؟ قال: هذه مدينة في موريتانيا،

قال: أبدًا ما سمعت بمدينة اسمها نواكشوط، أنت تكذب علينا، وتتبجح بالكذب، فيقال لهذا الشخص: عدم علمك بهذه المدينة ليس علما بعدمها بل هو جهل بها، وهكذا عدم العلم بالشيء ليس علما بالعدم ولو أن شخصا أراد أن يصوم ستاً من شوال، فقال له شخص: ما هذا الصوم الذي تصومه؟ الذي نعرفه صوم رمضان فقط، فقال له: هذا صوم سنة؛ ثبت في صحيح مسلم وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: أبدًا لا أعلم وهو ليس بسنة، نقول له: يا أخي اتق الله؛ عدم علمك بهذه السنة لا يعني عدمها، بل يعني جهلك بها.

إذن عدم العلم ليس علما بالعدم، فهنا الغزالي ينبه إلى أن التمسك بهذا الدليل العقلي أو الشرعي ليس راجعا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيّر.

صورة الآن ما قلناه إنسان توضأ، إذا توضأ إنسان وشك بعد ذلك في الحدث فتمسكه بذلك الوضوء

واستمرار حكمه، واستصحاب حكمه إلى الزمن الحالي، ليس ذلك تمسكا بالعدم بل هو تمسك بدليل وأمر قد ثبت مع علمنا بانتفاء المغيّر، نسأله نحن هل أنت تعلم بوقوع الحدث منك؟ فيقول: لا، إذن نحن الآن نعلم أن الحدث غير موجود.

قال: أو ظن، لا يلزم أيضا العلم قد يقول: لا والله أنا لم أتيقن أنني لم أحدث لكن يغلب على ظني أني لم أحدث، نقول: أيضا استمر على ذلك، قال: عند بذل الجهد في البحث والطلب - أي عن المغير - بذلنا الجهد في البحث والطلب عن المغير عند ذلك الشخص فلم نجد عنده لا علم بحدوث الحدث ولا غلبة ظن بوجود الحدث.

لعل مثالاً آخر أيضا يزيد الأمر توضيحا: أرأيتم لو أن رجلا غنيا توفي؛ ثم لما أراد أبناؤه أن يقسموا تركته تفاجئوا بأن فتاة تقول لهم: إن أباكم قد تزوجني وهذا هو عقد النكاح قبل ثلاث سنوات لكنه زواج بالسر لئلا تعلم زوجته الأولى فتحدث مشاكل أو أولاده، فأثبتت عقدا بأنه تزوجها وعقدٌ عليه شهود، فانصدم الأولاد وانصدمت الزوجة، جاءت هذه فتاة جديدة بعد هذا العمر الطويل تريد أن تقاسمهم في تركة أبيهم فهنا ما استطاعوا أن ينكروا ذلك العقد، العقد بين أيديهم مختم عليه من جهة رسمية والمأذون الشرعي يؤكد بأن العقد قد حصل قبل ثلاث سنوات فأرادوا أن يخرجوا من هذا المخرج؛ فادعوا أن أباهم قد طلقها، قالوا: نعم أبانا قد طلقك قبل أن يموت بستة أشهر أو سبعة أشهر، كانوا حصيفين ما قالوا: بعد مثلا: شهر حتى لا يقال أن العدة ما زالت موجودة وأنها رجعية ويجوز أن تعطى، أو أنه مثلا قد طلقها في مرض الموت والطلاق في مرض الموت لا يقع قالوا: قبل فترة حتى يَخرجوا ويُخرجوا هذه المسكينة.

فهل الحق بيد الفتاة أم بيد المدعين؟ فنقول: بأن الذي يدعي المغيِّر هو الذي عليه الدليل؛ فإذا قالوا: عند القاضي اجعلها تثبت لنا أن العقد استمر إلى أن مات، نقول: لا، ما يحتاج، هذا الأمر ثابت في الزمن الماضي ونستصحبه إلى هذا الزمن

والأصل في عقود النكاح بقاؤها واستمرارها، هذا هو الأصل ومن ادعى المغيّر فهو الذي عليه الدليل، أين دليلكم؟ أين شهودكم على أن أباكم قد طلق هذه؟ قالوا: ما عندنا شهود لكن هذا الذي نعرفه، وهذا الذي سمعنا به، نقول: لا يكفي ذلك، لابد من العلم بانتفاء المغيّر، لابد من يقين أو على الأقل غلبة ظن؛ كأن نجد ورقة مثلا بخط الأب تثبت أنه قد طلقها وعليها توقيعه، ويغلب على ظننا أن ذلك الخط والتوقيع قد حصل في وقت صحته وبدون أي ضغوط عليه، فإننا يمكن أن يغلب على ظننا أن الأب نعم قد طلق تلك الفتاة قبل أن يموت بفترة مختاراً لهذا التطليق، لكن الأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل في عقد الزوجية استمراره وبقاؤه، فهنا نحن تمسكنا بدليل شرعي ليس راجعا إلى عدم العلم بل إلى دليل وهو أن الأصل في العقود بقاؤها واستمرارها مع العلم بانتفاء المغيّر أو على الأقل مع ظن انتفاء المغيّر، فنحن لما أبقيناها على عقد الزوجية؛ لأنا نعلم أنه لا يوجد مغير لذلك وهو الطلاق، أو لا يوجد مغير إما قطعا أو ظنا، فنحن لا نعلم قطعا أنه طلقها ولا يغلب على ظننا أيضا أنه طلقها.

بعد ذلك، يقول: عند بذل الجهد في البحث والطلب فسألنا واستفسرنا فلم نجد شخصا يعطينا قطعا أو ظنا غالبا بأن تلك الفتاة قد طلقت، في هذه الحالة فنحن نحكم بأن هذه الفتاة زوجة ولها حقها في الميراث.

ولاحظوا أن المثالين كما قلت لكم في السابق أحدهما: مثال في الأحكام التكليفية للإنسان، والثاني في مثال قضائي يحصل في باب القضاء. هذا تعريف ابن قدامة والغزالي أيضا، أو التعريف الأول.

٣- تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية: أيضا عرف شيخ الإسلام ابن تيمية الاستصحاب بأنه: البقاء على الأصل فيما لم يُعلم ثبوته أو انتفاؤه بالشرع. فالبقاء على الأصل مثل قضية أيضا الزوجية وغيرها هذا هو الأصل ولا نعلم انتفاؤه بدليل شرعي فإننا نبقى على استمراره.

٤- وكذلك ابن القيم عرف الاستصحاب: فقال: استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا.

ابن القيم أضاف لنا معنى جديد وهو أن الاستصحاب قد يكون من قبيل النفي، كما يكون من قبيل الإثبات، فقد يكون من قبيل النفي بمعنى أننا الآن كما أننا نثبت مثلا الطهارة لهذا الشخص، فلو كان الصورة العكس: شخص تيقن بأنه أحدث وشك في أنه تطهر بعد ذلك؛ بمعنى أنه يقول: أنا أعلم أني في الساعة الحادية عشرة ذهبت إلى دورة المياه لكني لما خرجت اتصل علي جوال، فأنا الآن شكيت هل لما خرجت من دورة المياه ذهبت وتوضأت مباشرة من المغاسل المقابلة لها أو أنني انشغلت بالجوال وذهبت إلى السيارة وقضيت شغلا ثم ذهبت إلى المسجد؟ إذن هو في هذه الحالة متيقن عدم الطهارة، شاك في أنه قد تطهر فنحن نحكم بعدم طهارته ولو أنه صلى الظهر فعلا نقول: له توضأ وأعد الصلاة مرة أخرى، فهنا نحن استدمنا ما كان منفيا وهو عدم الطهارة، فكما يكون الاستصحاب في الإثبات كذلك يكون الاستصحاب في النفي.

وهكذا مثلا: في عقد الزوجية، لو أن - العقد السابق - لو أن الزوجة الشابة أتت بعقد الزواج لأهله لأهل الزوجة الأولى، أو أولاد الزوجة الأولى، فقال أولاد الزوجة الأولى: على الرحب والسعة بورقتك لكن هذه ورقة أخرى بعد عقدك بسنتين من المحكمة الشرعية يثبت طلاقك، فادعت هي أن الزوج قد أرجعها بعد ذلك فنقول: لا يقبل كلامك ونستصحب عدم الزوجية في هذه الحال لأنه هو الأصل وهو المستمر وادعاؤك بأنه أرجعك بدون أن يكون معها إثبات بشهود أو أوراق تثبت ذلك مجرد دعوى، والدعوى لا تؤخذ مجردة.

فنحن هنا الآن نستصحب أيضا عدم الزوجية. وهكذا مثلاً: لو أن رجلا مثلا توفي فادعت امرأة من سائر الناس أنه متزوجها، فقلنا لها أين الأوراق؟ قالت: ما عندي أوراق، أين الشهود؟ قالت: ما عندي شهود الشهود ماتوا، فنقول: ما عندها

أوراق ولا شهود. فنقول: الأصل عدم الزوجية فنحن نستصحب الأصل في الإنسان أنه إذا خرج من بطن أمه أنه لا يتزوج أحد، فنبقى على هذا الأصل إلى أن يثبت المغيّر بدليل، وهذه المرأة ما معها لا دليل من أوراق رسمية، ولا دليل من شهود، فلا يمكننا أن نعتمد على قولها

ولو أعطي الناس بدعواهم لادّعى أناس دماء آخرين وأموالهم كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم: لو يعطى الناس بدعواهم، فهنا لا يمكننا أن. ابن القيم أضاف لنا معنى جديدا وهو من قبيل استدامة ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً

هذه التعريفات كلها تشترك في معاني:

المعنى الأول: أن يستند الاستصحاب إلى دليل عقلي أو شرعي.

المعنى الثاني: أن نعلم أو نظن بعدم وجود الدليل المغير للحكم السابق، ولا يكفي في ذلك الجهل بعدم وجود الدليل؛ بل إن العلم أو الظن بعد البحث والطلب ممن هم أهل لذلك كما ذكرنا ذلك فيما سبق، لابد من علم أو ظن ولا يكفي في ذلك الجهل لأن الجهل لا يمكن أن يستند إليه لا مجتهد ولا قاضي.

المعنى الثالث: يخرج أيضا من هذه التعريفات:

١- استصحاب الحكم الشرعي الذي دل الدليل على بقائه واستمراره، فلا خلاف بين أهل العلم على وجوب العمل به.

كعدم مثلا: قبول شهادة من قذف محصناً بالزنا فهذا الأمر ثابت بقول الله سبحانه وتعالى {**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا**} هذا النص يدل على رد شهادته من الحال والاستقبال إلى ما شاء الله، كذلك قول النبي ﷺ مثلا (**الجهاد ماض إلى يوم القيامة**) فالجهاد كان ثابتا في عصر النبي ﷺ فلا يحتاج أن نقول نستصحبه إلى العصر الحالي لماذا؟ لأن النبي ﷺ هو الذي استصحبه قطع ذلك فقال (**الجهاد ماض إلى يوم القيامة**).

٢- كذلك من التعريفات السابقة يخرج الحكم الذي دل الدليل على بقائه واستمراره مدة معينة فلا خلاف في وجوب العمل به ما بقيت هذه المدة.

مثل: عقد الإجارة، فعقد الإجارة لا يمكن أن نستصحبه فلا يمكن لإنسان أن يستصحب عقد الإجارة مثلا ليوم واحد دخل فندق؛ ويقول: الأصل بقاء ما كان إلى أسبوع، لا، ما يستطيع أن يثبت ذلك وهكذا مثلا: مسائل القضاء أو غيرها إذا أثبت ذلك الشخص مثلا في جريمة وقعت أنه كان مستأجراً فندقاً في مكة أو في جدة والجريمة وقعت في الرياض فأتى بورقة أنه كان موجودا يوم السبت، طيب الجريمة وقعت يوم الاثنين، قال: أنا استمريت، ما هو صحيح! مادام العقد موجود ليوم واحد فالأصل أنه يبقى لذلك المدة، نعم لو كانت الجريمة في يوم السبت فهذا يثبت أنك غير موجود -قرينة يعني- قرينة تثبت أنك غير موجود في تلك الفترة.

المعنى الرابع: الذي نستخلصه أيضا من هذه التعريفات: أن سبب تسمية هذا النوع من الأدلة باستصحاب الحال؛ أن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال، أو أنه يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم، فلذلك سمي باستصحاب الحال؛ لأنه قد يقول قائل: لماذا سميتموه باستصحاب الحال؟ لأجل هذا، أننا حالنا الآتية جعلناها مستصحبة للأمر الماضي، أو أن الأمر الماضي سحبناه وأخذناه إلى حالنا الحالية، مثل: حال الذي شك في الحدث أخذ الزمن الماضي الذي هو ثبوت الطهارة وجعله ثابتا في حاله هذه التي حصل فيها الشك، أو تلك المرأة التي مات زوجها، لكن قد ثبت عقد النكاح سابقا فاستصحبنا ذلك العقد إلى هذه الحال التي حصلت فيها نوع من البلبلة.

٢- بعد ذلك ننتقل إلى الأمثلة:

المثال الأول: -وقلناه سابقا أو مثلنا بقريب منه- لو تزوج رجل فتاة على أنها بكر ثم ادعى بعد دخوله بها أنه وجدها ثيباً فالقول قول من؟ هل القول قوله، أو قول الفتاة وأهلها؟ نقول القول قول مدعي البكارة استصحاباً للحال، إذن الأصل ثبوت البكارة للفتاة من أصل الخلقة فيبقى مستصحباً إلى حين الدخول بها حتى تقوم البينة على عدمه.

المثال الثاني: لو اشترى شخص كلباًعلى أنه معلم ثم ادعى على البائع أنه غير معلم تكون دعواه مقبولة ويؤخذ بقول المشتري استصحابا للحال لماذا؟ لأن الأصل في الحيوان هل هو معلم أو غير معلم؟ الأصل في الحيوان أنه غير معلم فهو يدعي الأصل فيبقى مستصحبا إلى أن يثبت خلافه بدليل، وهكذا مثلا ما ذكرناه سابقا من نزول الحكم لاستمرار عقد الزوجية بناء على عقد الزواج الصحيح شرعا، وكذلك الملكية للمبيع بناء على عقد البيع الصحيح شرعا، فإن كلاً من الزوجية والملكية تقتضي الأدلة ثبوتهما وبقائهما واستمرارهما حتى يوجد ما يزيلهما إما قطعا أو يقينا، كما ذكرنا سابقا لأنهما عقدان لا يقبلان التوقيت، فكان الحكم باستمرار ثبوتهما استصحابا للدليل الشرعي.

الحلقة (١٩)

٣- محل النزاع في الاستصحاب:

محل النزاع في الاستصحاب ما إذا كان الحكم ثابتا بدليل، ولم يدل هذا الدليل بذاته على بقاء الحكم واستمراره، ولم يوجد أيضاً دليل آخر يدل على بقائه واستمراره، لأن الحكم إذا أثبته الدليل فلا حاجة للاستصحاب هنا مثل: الجهاد ماض إلى يوم القيامة، الجهاد كان في زمن النبي ﷺ فهل نقول: نحتاج إلى أن نستصحب في العصر الحالي؛ لا نحتاج إلى ذلك، لأن ذلك ثابت بسنة النبي ﷺ.

وهكذا عدم قبول شهادة قاذف المحصن فهذا الله قال: {**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا**} فهذا لا يحتاج فيه إلى دليل حتى يستمر، الدليل هو الذي أثبت استمراره.

نحن كلامنا فيما إذا كان الدليل لا يثبت بذاته استمراره، ولا يثبت أيضا نفيه. إذن محل النزاع ما إذا كان ثابتا بدليل، إذا لم يدل هذا الدليل على بقاء الحكم واستمراره، ولم يدل أيضا دليل آخر على بقائه واستمراره، ولم يجد المجتهد بعد البحث والنظر وبذل الجهد ما يغير الحكم أو يزيله؛ لأنه إذا وجد المجتهد

ما يغير الحكم ويزيله فإن ذلك الحكم يزول بوجود ذلك المغير وثبوته، سواء كان وجود ذلك المغير قطعا أو غلبة ظن يكفي في ذلك إذا ثبت المغير قطعاً أو غلبة ظن.

إذاً هذا ما يتعلق بتحرير محل النزاع في حجية الاستصحاب وبيان محل الخلاف الذي اختلف فيه أهل العلم.

٤- الأقوال وخلاف أهل العلم في حجية الاستصحاب:

اختلف أهل العلم في حجية الاستصحاب على أقوال كثيرة جدا لكننا نقتصر منها على أربعة أقوال رئيسية:

القول الأول: أن الاستصحاب حجة مطلقا سواء في الإثبات أو النفي، كما بينا ذلك في عبارة الشيخ ابن القيم رحمه الله تعالى لما قال: استدامة ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً فهو جائز أن يكون في الإثبات وجائز أن يكون في النفي؛ أي أنه حجة مطلقًا في الإثبات أو النفي أو في أمر وجودي أو عدمي وبهذا القول قال جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والمتقدمون من الحنفية.

القول الثاني: أن الاستصحاب ليس بحجة مطلقا لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لإبقاء ما كان على ما كان بمعنى أن هذا القول

الثاني عكس القول الأول تمامًا وعلى النقيض وعلى الطرف الآخر من القول الأول فهما على طرفي نقيض كما يقال، وهذا القول هو قول كثير من الحنفية وقال به أيضا بعض الشافعية.

القول الثالث: أنه حجة يصلح للدفع لا للإثبات، إذن تفصيل القول الثالث فلا بد أن يقولوا بالتفصيل هنا يا أخوان، فإذا كان القول الأول: يقول بالحجية مطلقًا، والقول الثاني: بالنفي مطلقًا فسيأتينا من يقول: بالإثبات في شيء والنفي في شيء إذا هو يقول بالتفصيل، إذاً القول الثالث في المسألة **أنه حجة يصلح للدفع ولا يصلح للإثبات** وأحياناً يعبر بعضهم بأن يقولوا: **هو حجة للدفع لا للرفع**، وبعضهم يقول: **هو حجة للدفع لا للاستحقاق** والمعني واحد، وبهذا قال جمهور المتأخرين من الحنفية.

المعنى من ذلك أن الاستصحاب عندهم يصلح دليلاً يدفع الدعوى الواردة، لكنه لا يصلح دليلاً لإثبات دعوى حادثة ابتداءً، وهذا في مسائل القضاء بالذات.

فمثلاً: الإنسان المفقود الذي لا يعلم حياته أو موته **لأنه إذا علمنا حياته** استصحبنا تلك الحياة، وأبقينا زوجته على ذمته، وأبقينا أملاكه لم نتعرض لها، **أما إذا أثبتنا موته** فإننا سنقسم تركته وسوف نحكم لزوجته بأن تعتد بعد ذلك، يصلح لها أن تتزوج إن أرادت.

وهكذا حتى لو كانت المفقودة امرأة فإن المفقودة لو كانت امرأة جاز لنا إذا علمنا موتها أن نقسم تركتها، وجاز لزوجها أن ينكح أختها لو أراد، أو يتزوج خامسة لو كانت هي الرابعة فتكون الأخيرة هي الرابعة، فالشاهد من هذا أن المفقود هو الذي لا تعلم حياته ولا موته فقد في معركة فقد في غرق سفينة فقد في صحراء فُقِد في حج وزحمة أو نحوه، لكن لا نعرف له حياةً ولا موتاً، فالمفقود بقاؤه حياً هو الأصل، فمادمنا لا نعلم حياته ولا موته فالأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل بقاء حياته.

وتجد كثيراً من النظم وغيرها لا يثبت الموت إلا بالعثور على جثته، فنقول لا نستطيع أن نحكم بأنه مات إلا بأن نعثر على جثته لعله فقد في جزيرة لعله خطف مثلاً: لو كان في زحمةٍ أو حج أو سافر ولم يعد لعله يكون مخطوفاً أو محبوساً عند أناس يعمل لهم أو نحو ذلك في خزانةٍ أو قبوٍ تحت الأرض فلا نعلم جزماً أنه قد مات، والأصل بقاء حياته حتى نجد جثته، أو نعلم قطعاً بإخبار الشهود أنه قد رأوه قد قُضي ومات، فالشاهد هنا أن المفقود بقاؤه حيا هو الأصل؛ لكن ذلك عند الحنفية يصلح حجةً لإبقاء ما كان على ما كان، بمعنى لا يورث ماله، ولا يحكم أيضاً بخروج زوجته من ذمته، لكن لا يصلح حجةً لإثبات أمر لم يكن فلا يرث عندهم من أقاربه، لاحظتم الفرق يصلح حجة للدفع لا لإثبات أمر جديد، فلو أن ذلك المفقود عندهم عند بعض الحنفية مات في أثناء فقده أحد أقاربه فنحن لا نورثه، ولو ماتت أمه فنحن لا نورثه أو ابنه فعندهم لا نورثه لأن توريثه بناءً على استصحاب بقاء حياته، والاستصحاب عندهم لا يصلح حجة للإثبات، وإنما يصلح حجة للدفع؛ لدفع أمر عنه لأمرٍ ثابت له وهو أملاكه التي يملكها وزوجته تحت عصمته التي ثبتت قبل أن يفقد تبقى كما كانت لكن لا نعطيه أمراً جديدا يثبت له؛ لأن الاستصحاب عندهم فيه ضعف يعني دليل ضعيف، وهو إنما يقوى على إثبات الأمور الثابتة له قبل أن يفقد، لكننا لضعفه لا يقوى هذا الاستصحاب عندهم أن يثبت له أمر جديد لم يكن له إذن.

وعلى هذا فالحال الثابتة بالاستصحاب عندهم حجة لدفع ما يخالفها حتى يقوم الدليل على هذا المخالف، وليست حجة على إثبات مدعىً لم يقم عليه دليل يثبته.

نعم لو جاء دليل يثبته قضي الأمر، بمعنى لو جاء الشهود يقولون: لقد شاهدناه حياً وهو محبوسٌ عند قبيلة فلان، أو محبوس في البلد الفلاني، ولا يستطيع الخروج أو مريضٌ ومقعدٌ فهنا لاشك عندهم سيصلح للإثبات وللنفي؛ لكن لو كنا لا نعلم له حياةً ولا موتاً فقصارى الاستصحاب وبقاء حياته قصارى أن يصلح حجة للدفع لكنه لا يصح حجة للإثبات.

القول الرابع: أن الاستصحاب حجة في حق المجتهد الذي يعمل في الاستصحاب فقط فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالى إذا لم يجد دليلا سواه جاز له أن يتمسك به لكنه ليس حجة في المناظرة على الخصوم وهذا القول هو قول الباقلاني يقول: لضعفه يمكن للإنسان أن يعمل به فقط فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالى إذا غلب على ظنه بقاء الأمر وثبوته لكنه لا يصلح حجة في باب المناظرة ولا في باب الفتوى للآخرين أيضاً لأن التمسك به تمسك بدليل ضعيف.

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل من يرى حجية الاستصحاب مطلقا بأدلة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة والمعقول:

١- أما الدليل من الكتاب فقول الله ﷻ {**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**}، وكذلك استدلوا بقول الله ﷻ فهذه آيات وجه الاستدلال منها واحد وسنسوقها تلو بعض قال ﷻ {**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**}، كذلك قول الله ﷻ {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**} وقوله ﷻ {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ**}.

وجه الاستدلال من هذه الآيات الكريمة أن الله ﷻ بيّن في هذه الآيات أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما نص الله ﷻ على تحريمه وفصّله وبينه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، ونهى عن السؤال عن ذلك حتى لا يحرَّم ما لم يحرم من قبل. فهذه الآيات تفيد أن الأصل في الأشياء الإباحة واستصْحِبوا ذلك الأصل لحياتكم، وهذه الأمور قد أحلت لمن قبلكم فتبقى حلاً لكم فلا تسألوا عنها حتى لا تحرم عليكم.

٢- كذلك من الأحاديث استدلوا فيما جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (**إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدرِ كم صلى ثلاثا؟ أم أربعا ؟ فليطرح الشك، وليبنِ على ما استيقن؛ ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان**) أخرجه مسلم.

وجه الاستدلال من هذا الحديث أنه فيه بيان أنه متى شك المرء في صلاته هل صلى ثلاثا؟ أو أربعا ؟ لزمه البناء على اليقين وهو الأقل، فيجب عليه إذن أن يأتي برابعة؛ ويسجد للسهو فهذا الحديث صريح في وجوب البناء على اليقين، وأن الأصل بقاء الصلاة في ذمة ذلك الشاك، وهذا هو عين الاستصحاب.

٣- الدليل الثالث أيضا من السنة ما جاء في الحديث عن عباد بن تيم عن عمه رضي الله عنه أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل أنه يجد الشيء في الصلاة-بمعنى يشك في خروج الحدث منه- فقال النبي ﷺ (**لا ينفتل** -أو قال لا ينصرف- **حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**) متفق عليه رواه البخاري ومسلم وأخرج مسلم حديثا قريبا منه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

فهذا الحديث وجه الاستدلال منه أنه يدل على أن الأصل بقاء المتطهر على طهارته، فالنبي ﷺ لم يأمره بالوضوء مع ورود الشك، وهذا هو معنى الاستصحاب الذي قلناه سابقاً في المثال الذي يخرج من دورة المياه، فهكذا نفس المعنى فهو إنسان

دخل الصلاة وهو متيقن الطهارة ثم شك في أنه في الصلاة قد خرج منه شيء، فقال النبي: (**لا تنفتل حتى تسمع صوتا أو تجد ريحاً**)، حتى تتيقن، أو يغلب على ظنك خروج الصوت أو حتى يجيء مغيِّر الذي قلناه السابق.

فهنا إنسان استصحب الطهارة ودخل في الصلاة بالطهارة بيقين ثم شك بالحدث، فنقول: لا تلتفت إلى ذلك الشك حتى يثبت المغير للطهارة إما بيقين أو بغلبة ظن، ولذلك قال النووي رحمه الله تعالى في شرحه لصحيح مسلم يقول: هذا الحديث أصلٌ من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه، وهي أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها.

٤- أيضا من الأحاديث ما جاء في الحديث المتفق عليه أيضا عن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (**إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرَّم فحُرِّمَ من أجل مسألته**)

فهذا الحديث قريب من الآية التي ذكرناها لكم سابقا في أول دليل قول الله ﷻ {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**} هذا الحديث يؤكد المعنى المأخوذ من تلك الآية، إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته.

وجه الاستدلال من هذا الحديث أنه يدل على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن التحريم عارضٌ حيث ربط هذا الحديث التحريم بالمسألة، وهذا يعني أن المسئول عنه كان مباحاً قبل ذلك وهذا هو عين الاستصحاب وهو إبقاء الأمر على ما كان عليه.

فإذاً هذه الأدلة التي سقناها منذ قليل تلاحظون أنها كلها أدلة في الصحيح أو في الصحيحين أحيانا مع الآيات القرآنية، واقتصرت على الأدلة الثابتة في الصحيحين أو في أحدهما؛ لأن تلك الأحاديث في الحقيقة هي غنية عما عداها مادامت بهذه الكثرة وبهذا المعنى التي تتفق عليه.

٥- أما بالنسبة لعمل الصحابة فاستدل أيضا القائلون بالاستصحاب بعمل الصحابة والتابعين وذلك في صور:

(أ) – فقد جاء عن الحسن ﷺ قال عمر ﷺ (إذا شك الرجلان في الفجر فليأكلا حتى يستيقنا) أخرجه بن أبي شيبة، وكذلك عن ابن عباس أن رجلا قال لابن عباس: أرأيت إذا شككت في الفجر وأنا أريد الصيام؟ فقال ابن عباس: كُلْ ما شككت حتى لا تشك- يعني كل في زمن شكك حتى الوقت الذي

لا تشك فيه- وهذا الأثر أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي أيضا.

ووجه الاستدلال من هذين الأثرين أن عمر وابن عباس رضي الله عنهما استصحبا الأصل، وهو بقاء الليل إلى أن يتيقن الإنسان طلوع الفجر، ولن يعتد بالشك في طلوع الفجر.

(ب) – وكذلك جاء عن علي ﷺ قال: إذا طفت بالبيت، ولم تدرِ أأتممت أم لم تتم؟ فأتمَّ ما شككت فإن الله لا يعذب على الزيادة. أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف.

ووجه الاستدلال أن علياً ﷺ استصحب الأصل، وهو اليقين وهو الأقل؛ فأمر بالإتمام.

(ج) – وكذلك عن عثمان ﷺ أنه ورث امرأة عبد الرحمن بن عوف بعد انقضاء العدة، وكان طلقها مريضا، كما أخرجه الإمام مالك في الموطأ وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي، وبهذا أفتى أبي بن كعب وشريح والحسن وابن سيرين، أن من طلق زوجته في مرض موته فإنها ترثه.

ووجه الاستدلال أن عثمان ﷺ ومن وافقه بقوله في توريث المطلقة في مرض الموت استصحبوا حكم النكاح، وبقاء عقد

الزوجية، وورثوا الزوجة بعد انقضاء عدتها، وعاملوا الزوج بنقيض قصده؛ لأنه إنما أراد الإضرار بالزوجة في الظاهر.
وغير هذه الآثار كثير تدل على أن الصحابة ﷺ كانوا يعملون بالاستصحاب، وكانوا يعرفونه، وكانوا يتخذونه منهجاً في الفتوى، وفي الاستنباط، وفي الحكم في القضاء في المسائل التي تعرض لهم.

الحلقة (٢٠)

٦- استدل أصحاب هذا القول من المعنى أو من المعقول بوجوه فيدل العقل الصحيح والصريح والمعنى المناسب على حجية الاستصحاب وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به فإنه يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من وقت ذلك الوجود أو العدم؛ حتى إنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة، وإنفاذ الودائع إليه، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدَّين على من أقر به قبل تلك الحالة، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك.

إذاً أهل العقول السليمة كلهم يعملون بالاستصحاب فأنت مثلاً: تذهب إلى بلد ما لزيارة شخص ما على أنك كنت تعرف في السابق أنه يعيش في ذلك البلد، وأنت أيضاً تذهب لزيارته في حيه بناءً على أنه موجود في ذلك الحي، وأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، وأنك لم تسمع أنه انتقل من ذلك الحي.

لاحظ نفسك أيضاً أنت تذهب إلى دائرة حكومية بناءً على أنها مازالت في ذلك المبنى، وأنها لم تنتقل به، وأنك تجد أحياناً أنك تذهب فتفاجأ أنه مكتوب على ذلك المبنى انتقلنا إلى المكان الفلاني، **لماذا؟** لأن الناس في حياتهم والعقلاء كلهم يبنون على الاستصحاب، وهو أنه مادام أن تلك الدائرة أو ذلك الشخص في ذلك المكان فالأصل بقاءه، وكذلك إنفاذ الودائع وتسليمها-أي لأصحابها- وإرسالها مع الرسل يرسلونه إلى المدينة يا فلان خذ هذه الوديعة معك إلى بلد فلان على طريقك اذهب به وسلمه إياه، **إذاً على ماذا؟** بناء أنه كان في السابق في تلك البلدة، أو في السابق في ذلك الموضع، أو في السابق في ذلك الحي، ونبني على الاستصحاب وهذا هو عين العلم بالاستصحاب، فالاستصحاب يعمل به العقلاء والناس في جميع شئون حياتهم، ولا يَعُدّون ذلك مضيعة للوقت ولا عملاً بما لا تقره العقول السليمة، والفطر المستقيمة مادام أننا لم يثبت عندنا ما يغير ذلك لا ليقين ولا لغلبة ظنٍ.

الوجه الثاني: من الوجوه العقلية الدالة على العمل بالاستصحاب أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير، وتعرفون أيها الأخوة أن غلبة الظن معمول بها في الشريعة فهنا عندنا ظنان:

١- ظن البقاء. ٢- وعندنا ظن التغير.

فهنا كما يقول الشخص: هذه المرأة تزوجها ذلك الشخص، قبل أن يموت بثلاث سنوات طيب لعله قد طلقها؛ طيب لعله لم يطلقها **فلماذا حكمت بهذا؟**

عندنا ظنان: ظن البقاء، وظن التغير، فنقول: إن ظن البقاء أولى من ظن التغير **لماذا؟**

لأن ظن البقاء يتوقف على أمرين هما:

أولاً : وجود الزمان المستقبل.

وثانياً : ما يقابل ذلك الباقي له سواء كان وجوداً أو عدماً.

أما ظن التغير فيتوقف على ثلاثة أمور:

أولاً : وجود الزمان المستقبل.

وثانياً : تبدل الوجود بالعدم أو إذا كان عدماً تبدله بالوجود.

وثالثاً : مقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان الذي هو المستقبل.

وما كان يتوقف على أمرين فقط فالحقيقة أقوى وأولى مما يتوقف على ثلاثة أمور، فكان في الحقيقة ظن البقاءِ أقوى وأغلب من ظن التغير لأن ظن البقاء يتوقف على أمرين عقليين بينما ظن التغير يتوقف على ثلاثة أمور.

الوجه الثالث: من وجوه الأمور المعقولة: أن بقاء الحكم الأول مظنون وراجح، والعمل بالظن والراجح واجب في الأمور العملية الشرعية بإجماع المسلمين، فنحن لما نقول الأصل بقاء ما كان على ما كان هذا بناءٍعلى غلبة ظن، وعلى أنه هو الراجح وهو الأظهر والعمل بالأظهر هو الأولى، وقولك لعله قد حصل تغير؛ هذا من قبيل الوهم، والعلماء يقررون بأنه لا عبرة بالتوهم وخصوصاً أن قولك: لعله قد حصل تغير هو بناءً على تقدير وليس عليه دليل، ولو كان هناك دليل يغيره إما قطعياً أو ظنياً لسلمنا لك ذلك ولتركنا ظن البقاء بناءٍ على الدليل الذي أظهرته لنا بالتغيير القطعي أو الظني.

الوجه الرابع: من الوجوه العقلية أن أكثر المجتهدين والقضاة على مر التاريخ وعلى مر العصور وعلى اختلاف البلدان يبنون كثيراً من الأحكام على الاستصحاب؛ لأنه لا يمكنهم في الحقيقة أن يحكموا في تلك المسائل إلا بأن يستندوا إلى الاستصحاب فيها، كما قلنا في مسائل الخلاف في النكاح أو البيوع أو في العقود أو في الإجارات، أو كلها يحتاجون فيها إلى استصحاب إما إثباتاً أو نفياً ففي الإجارات نفي وهو أن ينفوا الاستصحاب فيها بأن عقد الإجارة مقدَّر، وفي البيوع والهبات وغيرها والإرث نحن نبني فيها على الاستصحاب، لذلك لو أن شخصاً ساكن في منزل، وأخذه عن أبيه، فكان يسكنه أبوه قبله، وكان ذلك المنزل يسكنه جده من قبله، فجاء شخص ليدعي أن هذا المنزل لجده وأن الجد جد الساكن إنما أخذه على سبيل العارية من جده، فنحن نقول له: ما دليله؟ قال: ما عندي دليل، ولكن الذي أعرفه أن جدي عند وفاته قال لي: هذا الكلام فقط، ليس عنده دليل هذه دعوى، والأصل إثبات الملك في يد من كان البيت بيده ويستعمله استعمال الملاك وهو الساكن، فنقول: إن البيت إنما هو للساكن وعلى من يدعي التغيير أن يأتي بدليل، ومجرد دعواه أنه سمع ذلك من جده لا يكفي إلا أن يكون معه دليل؛ إما شهود أو أوراق رسمية تثبت توقيع الأطراف على أن ذلك كان من قبيل العارية أو الإجارة أو السماح بسكن المنزل مؤقتاً أو نحو ذلك مما يتعارف الناس عليه، ولكن لابد أن يكون ذلك ثابتاً بدليل قطعي -التغيير- أقصد لابد أن يكون التغيير ثابت بدليل قطعي أو ظني.

أدلة القول الثاني الذين نفوا الاستصحاب فاستدلوا بأدلة كثيرة أبرزها ما يأتي:

الدليل الأول: **أن الاحتجاج بالاستصحاب عمل بغير دليل وكل عمل بلا دليل باطل**، وذلك لأن الدليل إنما دل على ثبوت الحكم للحادثة، ولم يدل على بقائه واستمراره؛ فكان القول ببقاء الحكم واستمراره لا دليل عليه.

إذاً هم يقولون إن العمل بالاستصحاب يقود بالمجتهد إلى أن يعمل بلا دليل، ومن عمل بلا دليل فقد عمل بجهل، ومن عمل بجهلٍ فقد استند إلى مالا يجوز الاستناد إليه.

وذلك لأن الدليل من وجهة نظر هؤلاء إنما أثبت الحكم في الزمن الماضي فقط، فنقول له: أنت متطهر في الزمن الماضي ما تكلم الدليل على الزمن المستقبل، أنت زوجها وهي زوجتك في الزمن الذي ثبت فيه ذلك العقد؛ لكنه لم يتعرض ذلك العقد للبقاء لا إثباتاً ولا نفياً، فكان الحكم بإثباته عمل بلا دليل.

هذا الدليل أجيب عنه ونوقش من قبل أصحاب القول الأول -الذين قالوا بأن الاستصحاب حجة- قالوا: لا نسلم لكم أن

الاستصحاب عمل بلا دليل، بل إن الاستصحاب مبنيٌ على العلم بعدم وجود الدليل، وليس الاستصحاب مبنيا على عدم العلم بالدليل؛ لأن عدم العلم بالدليل جهلٌ، وليس بحجة أما العلم بعدم الدليل فهو حجة.

ولذلك الغزالي أشار إلى هذا وهو هل يكون ذلك الاستناد إلى الاستصحاب بعد البحث والنظر وبذل جهد في العثور على المغير، ومع ذلك لم نجد مغيراً لا قطعاً ولا ظناً فلذلك لا نسلم أن الاستصحاب مبنيٌ على عدم العلم بالدليل بل هو في الحقيقة مبنيٌ على العلم بعدم الدليل، ولكن لو كان الدليل المغير موجوداً لظهر لنا إما قطعاً أو ظناً؛ ولكننا بعد البحث والنظر لم نجد ما يغير ذلك الدليل.

فنأخذ مثالاً: عقد الزوجية ثبت ولم نجد بعد البحث والنظر والسؤال من يثبت لنا أنه قد حصل طلاق بعد ذلك، وهكذا عقد الملكية أو البقاء واستعمال منزل استعمال الملاك هذا هو الأصل فاستعمال الإنسان للشيء استعمال الملاك فيدعي فيه الضيوف، وقد يسكن فيه الناس، ثم يأتي شخص ويدعي أنه يدعي ذلك المنزل من قبل جده بلا دليل، نقول: نحن بحثنا؛ فلم نجد ما يغير تلك الحالة فلا نستطيع أن نعطيك بدعواك، لأنه لو أعطي الناس بدعواهم لادعى أناسٌ ورجالٌ دماء آخرين وأموالهم.

الدليل الثاني: لأصحاب هذا القول **قالوا: إن العمل بهذا القول يؤدي إلى تعارض الأدلة واختلاف الأقوال إذ يجوز لكل من الخصمين أن يحتج بالاستصحاب.**

ومن أمثلة ذلك مسألة الشك في الوضوء التي أشرنا لها سابقاً يرى الجمهور أن الشاك في الوضوء يجوز له أن يصلي بذلك الوضوء استصحاباً للأصل وهو الطهارة، ويذهب طائفة من المالكية إلى عدم جواز الصلاة بهذا الوضوء لأنه مشكوك فيه، والأصل مستصحب أن الإنسان لا يدخل الصلاة إلا بطهارة متيقنة، فنستصحب هذا الأصل ونجد أن هذا الشخص شاك بطهارته، إذن لا يجوز له أن يدخل إلى الصلاة بهذه الحالة إلا أن يذهب ويتوضأ وهذا على قول طائفة من المالكية، إذن كلا الطرفين تمسك بالاستصحاب فقول بالاستصحاب يؤدي إلى تعارض الأدلة وتناقضها وهذا الدليل من قبلهم قد يكون في أول وهلة فيه نوع قوة.

لكن بالحقيقة نناقش الدليل:

الوجه الأول: من مناقشته أن تعارض الأقوال والأدلة لا يمنع حجية الاستصحاب؛ لأن كثيراً من الأدلة يقع فيها تعارض بنظر المجتهدين مع حجيتها، فتجد علماء هذا يحتج بآية، وهذا يحتج بآية، فنقول: إن تعارض الاحتجاج بالآيات يردها، وهكذا الأحاديث فكثير من أهل العلم يحتج بأحاديث والطرف الآخر يحتج بأحاديث، والأقيسة كذلك، فهل نقول: إن القياس ليس بحجة؟ أو أن الحديث ليس بحجة؟ آثار الصحابة تجد البعض يحتجون بآثار الصحابة، وآخرون مقابلون لهم يحتجون أيضاً بآثار الصحابة، فهذا الكلام الذي قلتموه هو من قبيل ما يسمى بتعارض الأدلة وهو لا يردها وستأخذون إن شاء الله مسألة تعارض الأدلة والترجيح في المستوى الثامن إن شاء الله تعالى فهنا تعارض الأدلة يقع بين دليلين من الكتاب، ودليلين من السنة، ودليلين من عمل الصحابة، ودليلين من القياس، ومع ذلك لا يقال: إن هذه الأدلة ليست صحيحة لأنه يقع بينها تعارض وما المانع أن يتعارض قياسان.

الوجه الثاني: أن الاختلاف في المثال الذي ذكرتموه بالذات إنما هو اختلافٌ لتحديد جهة اليقين وإلا فالكل متفق على الاحتجاج باليقين والاعتماد عليه، ولذلك ذكر القرطبي صاحب المفهم أن سبب الخلاف في هذه المسألة: تقابل يقيني الطهارة والصلاة، فكلا منهم يعمل بالاستصحاب الحقيقة وهذا لا يرد الاستصحاب فكل منهم يستصحب لكن الاختلاف

في وجه الاستصحاب.

فأصحاب القول الأول وهم الجمهور: استصحبوا الطهارة، وأصحاب القول الثاني وهم المالكية: استصحبوا يقين الصلاة، وأنها لا تصح إلا بطهارة متيقنة، ففي الحقيقة كلٌ منهم عمل بالاستصحاب؛ إلا أن الخلاف بينهم في وجه ذلك الاستصحاب وليس في أصل العمل بالاستصحاب.

الدليل الثالث: لأصحاب هذا القول **أن الاحتجاج بالاستصحاب مبنيٌ على أن الأصل في كل شيءٍ دوامه واستمراره،** ولو كان الأصل ذلك لأجزأ عتق العبد الذي انقطع خبره عن كفارة، لكن ذلك لا يجزئ كما هو مذهب الشافعي وغيره أي كما ذهبت طائفة من مخالفينا قال إن الحنفية قالوا: لو كان الاستصحاب حجة؛ لأنه عندكم مبني أن الأصل في كل شيء دوامه واستمراره، فنحن نجدكم في باب الفقه لم تجيزوا لإنسان عليه كفارة عتق رقبة، إنسان عليه كفارة عتق رقبة، مثلاً عليه يمين الله سبحانه تعالى يقول {**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**} فلو كان هذا الإنسان حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فجاء إليك أيها العالم الشافعي وقال: إن لي عبداً مفقوداً، وأنا أريد أن أجعل هذا العبد حراً، وأجعل حراً، وأجعل هذه الحرية في مقابل الكفارة التي علي لوجدنا أنكم يا علماء الشافعية لا تجيزون ذلك لأنكم لا تعملون بالاستصحاب وبذلك تكونون قد خالفتم أصلكم.

فأجيب هذا من قبل طائفة من الشافعية بوجهين:

الوجه الأول: قالوا: بمنع نفي الإجزاء فقالوا: نحن لا نسلم لكم، ولكن نحن نقول: يجزئ أن يعتق ذلك العبد المفقود عن الكفارة وحينئذٍ نحن عملنا بالاستصحاب هذا من وجه.

ومن الوجه الآخر قالوا: سلَّمنا وهنا يسمى التنزل مع الخصم، فالإجابة أحياناً تكون بالمنع، وأحياناً تكون بالتسليم، والتسليم يسمى التنزل مع الخصم، فيقولون: سلمنا بنفي الإجزاء، وأنه لا يجزئ بأن يعتقه بالكفارة التي عليه، ولكنه من أجل أن الذمة مشغولة بالكفارة بيقين فلا يحصل البراءة منها إلا بيقينٍ وجود العبد ولا يتيقن بوجوده في هذه الحال، واليقين لا يزول إلا بيقين.

إذن هذا هو أيضا هو عمل بالاستصحاب من وجه آخر، وقد يتعارض وجوه الاستصحاب، ويكون وجه من الاستصحاب أقوى من وجه آخر؛ فيقول في هذه المسألة: إنه قد ثبت انشغال ذمته ورقبته هذا الحالف بالكفارة بيقين، ولا يزول ذلك الانشغال إلا بيقين آخر؛ وهو أن يعلم وجود العبد، أما وقد لا يعلم وجود العبد، وقد يكون ميتاً في هذه الحال، فحينئذٍ لا يزول انشغال ذمته، فلا يجوز له أن يعتق ذلك العبد عن تلك الكفارة التي عليه.

أدلة أصحاب القول الثالث الذين قالوا بأن الاستصحاب يعمل به حجة في الدفع وليس حجة في الإثبات:

نكتفي بدليل واحد **قالوا: إن الاستصحاب مبني على عدم وجود الدليل المغير،** وعدم وجود الدليل المغير حجة قاصرة ضعيفة تكفي للحكم ببقاء الشيء واستمراره؛ لكنها لا تقوى على إثبات حكم ابتداءً، وذلك لاحتمال لوجود الدليل المزيل، وهذا الاحتمال يفيد أن الدليل المغير منفيٌ ظناً لا يقيناً وما كان بهذه الصفة لا يصلح أن يثبت حكماً ابتداءً.

وهذا أشرنا إليه عندكم لما ذكرنا الأقوال وهو أنه عندهم أنهم يرون أن الاستصحاب حجة ضعيفة فقصاراه أن يقوى على الدفع، ولكنه لن يقوى على الإثبات.

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: سلمنا أن الاحتمال وارد في التغيير، لكن الاحتمال المعتبر هو الاحتمال الراجح أو المساوي أو المقارب ولو قُدِّم

كل احتمال لتعطلت أكثر معاملات الناس وهذا خلاف العادة.

الوجه الثاني: أن ظن البقاء مبنيٌ على العلم أو الظن الغالب بعدم وجود الدليل المغير وهذا الظن يصلح للنفي والإيجاب والإثبات والدفع لأن غلبة الظن معمول بها في الشريعة.

أدلة أصحاب القول الرابع الذين يرون أن الاستصحاب حجة في حق المجتهد نفسه فيما بينه وبين ربه قول الباقلاني:

فاستدل أصحاب هذا القول **بأن الاستصحاب حجة فيما بين المجتهد وبين الله سبحانه وتعالى وليس بحجة في المناظرة** لأن الأحكام الشرعية العملية يجوز أن تبنى على الظن، لكن في المناظرات لا يحتج بذلك الظن لوجود احتمال الدليل المغير، وما كان كذلك فإنه لا يحتج به.

لكن أيضا نوقش هذا الدليل: بأنه إذا كان الاستصحاب حجة في حق المجتهد بحيث يجوز له أن يعمل به فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالى، ويخلص به، وتكون ذمته سليمة، فهذا دليلٌ على جواز اتخاذه دليل على الخصم وعلى الآخرين وفي الفتوى، ولا فرق فالتفريق بين هذين الأمرين تفريق بين متماثلين.

وبهذا نصل إلى الترجيح:

وأن الراجح في ذلك ما ذهب إليه الجمهور أصحاب القول الأول وهو أن الاستصحاب حجة مطلقاً وأنه أمر لابد منه في الدين والشرع والعرف ودل عليه الكتاب والسنة وعمل الصحابة والمعقول.

الحلقة (٢١)

منزلة الاستصحاب عند القائلين به:

ينبغي أن يعلم أن الاستصحاب مبني على العلم أو الظن كما قلنا بعدم وجود الدليل المغير، وعليه فهو في الحقيقة آخر الأدلة وآخر مدار الفتوى؛ فلا يصار إليه إلا مع عدم وجود دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو أقوال الصحابة رضوان الله عليهم كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في مجموع الفتاوى ١١٢/٣

ومما يدل على ضعف الاستصحاب أمران:

الأمر الأول: أن أدنى دليل مغير يمكن أن يرجح عليه، فإذا جاء دليل مغير سواء كان ذلك بالقطع أو الظن؛ فإننا نحكم حينئذٍ بزوال الاستصحاب كما تبين لكم مما سبق.

الأمر الثاني: أن الاستصحاب مبنيٌ على العلم أو الظن بعدم وجود الدليل المغير، وهذا في الحقيقة ينبني على أمرٍ مهم وهو قوة المجتهد وسعة علمه وأيضاً كثرة بحثه وطلبه في أدلة الشريعة، وهذا لا يتأتى لكل مجتهدٍ وخصوصاً أنه قد خفيت كثير من الأدلة على كبار المجتهدين من الصحابة أو من بعدهم أو أنهم لم يطلعوا عليها كما هو معلومٌ في قراءاتكم أنه قد يحصل لبعض الصحابة ﷺ أن تخفى عليهم بعض الأدلة، فما بالك فيمن يأتي بعد الصحابة رضوان الله عليهم فسيخفى عليهم الكثير، وما من ذي علمٍ إلا ويجد من هو أعلم منه كما قال الله ﷻ: {**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**}.

إذاً الاستصحاب ينبني على الجهد والبحث والنظر على عدم وجود المغير، وهذا الأمر يحتاج إلى جهد، وقد يظن المجتهد أنه قد بحث وبذل الجهد وهو في الحقيقة لم يبحث في جميع الأدلة التي يمكن أن تغير ذلك الأمر الذي استصحبه، ولذلك يقول بعض أهل العلم: إن الاستصحاب هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثةٍ يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، ولذلك يقول الزركشي أيضا يؤكد ذلك ويؤكد ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى يؤكد ذلك أيضاً الزركشي الشافعي في البحر

المحيط فيقول: (أن الاستصحاب حجةٌ يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجةً خاصة).

إذاً هذا الكلام من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ومن الزركشي من جهة ومن غيرهما يؤكد أنهم يدركون أن الاستصحاب ينبغي أن يوضع في محله، وأنه آخر مدار الفتوى نظراً لأمرين:

الأمر الأول: أن أدنى دليل مغير يمكن أن يلغيه، ومن جهة أخرى أن الاستصحاب ينبني على مدى اجتهاد المجتهد في البحث عن الدليل المغير، وهذا قد لا يحصل لكل أحد، وقد يظن المجتهد بالواقع أنه بذل الجهد، وهو في الحقيقة لم يبذل الجهد الكافي لتلك المسألة.

المسائل الفقهية المفرعة على الخلاف بين الحنفية وبين الجمهور في حجية الاستصحاب:

عرفنا أن أكثر الحنفية على أن الاستصحاب ليس بحجة، وأن بعضهم أيضاً يرى أن الاستصحاب حجةٌ في الدفع دون الإثبات، فنريد أن نعرف ثمرة الخلاف بين الجمهور وبين هؤلاء الذين قالوا: إن الاستصحاب حجة في الدفع دون الإثبات، فمن المسائل الفقهية الموجودة في كتب الفقه:

١- مسألة: ما يسمى الصلح على الإنكار: بمعنى إذا أنكر المدعى عليه القضية التي رفعت إلى القاضي من قبل المدعي؛ فقال: لا أعرف أن عليّ شيء، أو في ذمتي شيء لهذا الذي يدعي؛ لكنني مع ذلك سوف أعطيه شيئاً يرضيه وإفراغاً لذمتي لعلي نسيت، والمدعي لا يملك أي إثبات ولا شهود على ما يدعيه، فهنا يسمى هذا الصلح على الإنكار، فالمدعى عليه ينكر لكن مع ذلك يقول: أنا أصالحك فأنت تدعي عليّ مثلاً: عشرة آلاف ريال خذ ألفين واترك هذه الدعوى، واعفُ عني إن كنتُ قد نسيتُ هذا الأمر، فهذا يسمى الصلح على الإنكار وهو جائز عند الحنفية **لماذا؟**

لأنهم جعلوا البراءة الأصلية دافعة للدعوى، لكن لم يجعلوها حجة على المدعي، بل صار دعوى المدعي أن المدعي حقه أي الأمر الذي يدعيه حقه وملكه معارضاً لإنكار المنكر على السواء، بينما يرى الشافعية وطائفة عدم جواز وصحة الصلح على الإنكار **لماذا؟** لأن الأصل براءة الذمة، والتمسك بهذا الأصل حجة يصلح في الدفع والرفع، كما قلنا لكم سابقاً أو في النفي والإثبات وهو حجة عندهم مطلقاً لذلك لا يصح الصلح على الإنكار؛ لأن الأصل براءة ذمة المدعى عليه وخصوصاً أن المدعي في هذه الحالة لا يملك أي إثباتات ولا أي بينات تؤكد دعواه التي يرفعها على المدعى عليه، هذه إحدى المسائل المفرعة على الخلاف السابق.

٢-أيضا من المسائل الفقهية: إذا تم بيع جزء من دار وطلب الشريك المدعي بالملك الواضع يده عليها الشُفعة من المشتري وأنكر المشتري كون يده أي يد المدعي في هذه الحالة يد ملكٍ وإنما يده يدُ إجارةٍ أو إعارة هنا عندنا شخص اشترى جزءً من أرض أو من دار ثم لما تملك هذا، جاء شخص آخر واضع يده على الجزء الباقي لكنه ليس عنده إثباتات إلا أنه قد وضع يده على ذلك الجزء وقد توارثه عن آبائه وأجداده ولكن ليس عنده بينة، ولا عنده شهود، ولا أوراق رسمية، إلا أنه قد وضع يده ويستعمل ذلك الجزء استعمال المُلاك ونحن نعرف أنه بناءً على الاستصحاب فنحن نحكم بأن ذلك كالجزء ملكه إلا أن يأتي مغير بأن يأتي شخص بدليل من بينة أو أوراق رسمية ترفع يد ذلك الشخص، وهنا إنما هو يتمسك بالاستصحاب.

فلنرَ الآن شخصاً باع ملكه الذي فيه أوراق رسمية، ومعه ورقة رسمية على شخص آخر، فجاء الذي يملك الجزء الآخر من الدار أو من المزرعة أو ما شئت من العقار الذي يملكه بوضع اليد، وقال: إنني أريد أن أطلب الشُفعة، وأعطيك المبلغ الذي دفعته لشريكي وأخرج من هذه البيعة فإنني أريد الدار كلها أو أريد العقار كله، **فما نفعل في هذه الحالة؟ هل نسلم لصاحب اليد قوله هذا ونمنحه حق الشُفعة؟**

فلنرَ: الحنفية يقولون هنا: إن القول قول المشتري، فهنا المشتري كما قلت لكم سابقاً: قد يقول أن يدك ليست ملكاً، بل يدك يد إعارة، أو يد إجارة، فأنت إنما وضعت يدك على ذلك الجزء بسبب الإجارة، وأنك قد استأجرتها من مالكها سابقاً، أو أنك مجرد مستعير وإذا ثبت أنه مجرد مستأجر أو مستعير فإنه لا يملك حق الشُفعة في هذه الحالة، فالمشتري إنما يدفع بهذا الكلام لكي يحرم الذي وضع يده على الجزء الباقي من حق الشُفعة **فهل نقبل قوله في هذه الدعوى؟** الحنفية يقولون: إن القول في هذه المسألة قول المشتري

ولا تثبت الشُفعة للذي يطلبها الذي وضع يده على الدار ولا يملك، نعم هو لو كان يملك بوثائق رسمية ما فيه إشكال، له حق الشُفعة لكن إنما هو يملك بناءً على الاستصحاب، لذلك قالوا: إنه لا يملك أن يطلب الشُفعة إلا بإقامة بينة على الملك، **وذلك لماذا يا حنفية؟** قالوا: لأن الطالب للشُفعة فيها هاهنا يتمسك بالأصل، وأن يده دليل الملك في الظاهر، وهذا إذاً بناءً على الاستصحاب وهو لا يصلح حجة للإثبات وإنما يصلح حجة للدفع فقط، يعني يصلح حجة فيما لو أراد شخص أن يأخذ منه هذا الملك الذي وضع يده عليه؛ نعم ممكن أن ندفع ذلك عنه ونقول: هو أحق بهذه الدار مادام قد وضع يده عليها، لكنه ليس أن يطلب أمراً آخر كمن يطلب الشُفعة فهو يريد أن يثبت أمراً آخر بواسطة هذا الاستصحاب قالوا: لا يصح الاستصحاب لا يثبت، إنما الاستصحاب فقط يدفع كما قلنا لكم في قولهم.

بينما يرى الشافعية وطائفة من أهل العلم ثبوت الشُفعة لطالبها في هذه الحال بلا بينةٍ **لماذا؟** لأنه متمسك بالأصل، والتمسك بالأصل حجة؛ لأنه استصحاب والاستصحاب يصلح حجة في الدفع والإثبات

٣- المسألة الثالثة الفقهية المنبنية على هذا الأصل: إذا قال السيد لعبده إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر، لا تدخل الدار اليوم وأنت حرٌ، فإذا امتنعت عن دخولك الدار في هذا اليوم فأنت تكون حراً.

ما فيه إشكال إذا قال هذا القول، الإشكال إذا مضى اليوم ثم اختلفا بعد ذلك، فقال السيد: قد دخلت، وقال العبد: لم أدخل هنا؟ نعم يحصل خلاف لأنه قال السيد قد دخلت فلست بحرٍّ، قد خالفت قولي، ولم تحقق الشرط فلست بحرٍّ، وقال العبد: إنني لم أدخل؛ وعلى هذا فأنا حر، ورفع إلى القاضي يطالب برفع الرق عنه وإثبات الحرية بناءً على أن سيده قد شرط ذلك؛ وقال: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر، وأنا قد التزمت بهذا، ولم أدخل داره، أو ذلك المكان الذي حذرني من دخوله كل اليوم حتى مضى **فماذا نفعل هاهنا؟** اختلف الأمر فيما إذا كان القاضي الذي رفعت إليه القضية حنفي أو من الشافعية والجمهور فإذا كان القاضي من الحنفية فيقول: في هذه الحال القول قول السيد وعليه فلا يعتق العبد، طبعاً إذا قيل ذلك من العلماء القول قول فلان فمقصودهم أنه يحلف وإذا حلف فيسلم له. فهنا لو قال القول قول السيد فلا يعتق العبد حينئذٍ **لماذا؟** لأن العبد متمسكٌ ومستصحبٌ للأصل وهو عدم الدخول وهو الأصل، فالأصل في الإنسان أنه لم يدخل الدار، وكل إنسان فالأصل فيه أنه لم يدخل مثلاً: الجامعة والأصل فيه أنه لم يدخل الفندق الفلاني أو الدار الفلانية، هذا هو الأصل في الإنسان فهنا العبد متمسكٌ بالأصل وهو عدم الدخول، واستصحابه لهذا الأصل لا يصلح حجةً للإثبات على الغير إنما يصلح حجةً للدفع فقط، وهنا هو يطالب بإثبات أمر على غيره فنقول: أنت قصاراك إنما متمسكٌ بالاستصحاب؛ وهو عند الحنفية لا يصلح حجةً للإثبات إنما قصاراه أن يصلح حجةً للدفع، بينما يرى الشافعية وطائفة أن القول في هذه المسألة قول العبد لأن العبد متمسكٌ ومستصحبٌ للأصل، وهو عدم الدخول واستصحابه يصلح حجةً في الدفع والإثبات، وحينئذٍ نقول للسيد إذا كنت تدعي أنه قد خالفك ودخل الدار فائتِ ببينتك على ذلك، وإن عجز عن أن يأتي بالبينة، فنقول: إن القول قول العبد وحينئذٍ فالعبد يحلف أنه لم يدخل هذه الدار خلال هذا اليوم ونحقق له الحرية التي يسألها.

أنواع الاستصحاب:

إذا كان الاستصحاب حجة عند القائلين به وهم الجمهور، فإنهم يقولون: إن الاستصحاب أنواع ودرجات متفاوتة، فهو ليس على نوع واحد كما قد يتبادر إلى الذهن، إنما الاستصحاب أنواعٌ وأقسامٌ كثيرة ولكل نوعٍ مثاله وحكمه.

النوع الأول: استصحاب حكم العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل بالأحكام الشرعية قبل ورود السمع، وهذا ما يعبر عنه طائفة من الفقهاء بقولهم: العدم العقلي. من بناء أن الأصل براءة الذمة من التكاليف الشرعية حتى يدل دليل شرعي على شغلها. وهذا مثل ما يقال: من نفى وجوب صلاة سادسة، أو نفي وجوب صوم شهرٍ غير شهر رمضان، فمن ادعى مثلاً: وجوب الوتر فنقول: عليك الدليل، لأن الأصل براءة الذمة من التكاليف الشرعية، والأصل أن الإنسان يخرج من بطن أمه، وليست عليه أي تكاليف فنوجب عليه خمس صلوات في اليوم والليلة لقول النبي ﷺ: (**خمس صلواتٍ في اليوم والليلة**) وقوله في الحديث للأعرابي: هل عليّ غيرها؟ قال: **لا؛ إلا أن تطوع**) وغير ذلك من النصوص الدالة على أنها خمس صلوات، ومن ادعى الزيادة نطالبه بالدليل وهكذا أن الأصل أن الإنسان يخرج من بطن أمه وليس عليه إلا صوم رمضان، فمن ادعى الزيادة على صوم رمضان فنحن نطالبه بالدليل على ذلك، كمن ادعى وجوب صوم عاشوراء فنقول الأصل براءة الذمة.

ويندرج في هذا النوع ما يسمى أيضاً التي هي البراءة الأصلية ما يعبر عنه الفقهاء في القواعد الفقهية بقولهم: الأصل براءة الذمة وهو يشمل براءة الذمة من الإلزام بالعبادات أو المعاملات أو حقوق الآدميين إلا بدليل، وعلى هذا فلو أن شخصاً ادعى على آخر أنه قد استأجر منه داراً ولا يوجد معه أي إثباتات ويقول ذلك الآخر: إني لم أستأجر منه شيئاً فإننا نقول: الأصل براءة الذمة، والقول قول النافي ههنا وهو المدعى عليه، وهو أنه يحلف أنه لم يستأجر منه ولا يكون للمدعي شيئاً ولو قال المدعي: ضاع حقي، فنقول: أنت من أضعت حقك.

لماذا لم تكتب الأمر بينكما أو تُشهد شهوداً؟ أما مجرد الدعوى فلا نستطيع أن نقبل كلامك لمجرد دعواك، ولو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دماء آخرين وأموالهم. فلا نقبل ذلك منك، وهكذا لو ادعى شخص حقاً على آخر، بمعنى ادعى عليه أنه استلف منه مبلغاً وذلك الآخر ينكر، فالقول قول المنكر إذا لم يكن مع المدعي بينة ولا إثبات على ذلك **لماذا؟** لأن الأصل براءة الذمة، فالأصل في ذلك الشخص لما خرج من بطن أمه، وخرج على الحياة أنه ليس عليه أي تكاليف لا للعباد ولا لغيرهم، وإنما تثبت التكاليف عليه بعد أن يُبَلَّغ، ثم تثبت عليه التكاليف الشرعية، وبعد ذلك إذا تعامل مع الناس تبدأ تثبت عليه التكاليف التي تكون بينه وبين الناس؛ لكن ذلك لا يكون إلا بدليل شرعي وبينةٍ شرعية مقبولة يقبلها القاضي.

هذا النوع ما حكمه؟

عرفنا أمثلة **النوع الأول:** الذي هو استصحاب حكم العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية قبل ورود السمع، **هذا النوع حكمه هو حجة باتفاق أهل العلم.**

أما **النوع الثاني** : فيسمى استصحاب حكم الأصل وهو الإباحة وهذا ما يعبر عنه الفقهاء والأصوليون بقولهم: الأصل في المنافع الإذن، أو يقولون أحيانا: الأصل في الأشياء الإباحة، **وهذا النوع حجة عند الأكثر من العلماء والفقهاء والأصوليين،** ويستثنى من هذا الأصل الأبضاع والذبائح فإن الأصل فيها التحريم كما يقول الفقهاء الأصل في الأبضاع أي الفروج فالأصل في الفروج التحريم، والأصل أيضاء في الذبائح التحريم، فلو أن إنساناً مثلاً شك في ذبيحةٍ هل ذبحها مسلم؟ أو كافر غير كتابي؟ أو أنها ميتة؟ أو ليست ميتة؟ فنقول: الأصل في الذبائح التحريم، ولو أنه شك في امرأة أنها تقرب له يعني بينه

وبينها محرمية مثلاً رضاع فإننا نقول: توقف عن الزواج بها لأن الأصل في الأبضاع التحريم، بينما إنسان لو شك في حل مثلاً فاكهة فإننا نقول: كُلْ هذه الفاكهة حتى تعلم تحريمها لأن الأصل في المنافع الحِل والأصل في المأكولات الحل.

الحلقة (٢٢)

النـوع الأول: استصحاب حكم العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية قبل ورود السمع.

وقلنا: إن هذا الاستصحاب هو حجة بإجماع الفقهاء ويستعمله الفقهاء والعلماء في سائر المذاهب، ولا يمكن للقضاة إلا أن يلجئوا إلى هذا النوع لإثبات براءة الناس من الدعاوى التي تقام عليهم؛ بل حتى قال بعض أهل العلم: إن ذلك ليس ثابت فقط للناس بل ثابت للحيوانات، وأنا أقول: بل حتى للجمادات، فلو ادعى شخص أن دابة فلان قد رمحته أو رفسته، ولا يوجد عنده دليل وجاءنا وعينه مفقوءة، أو وجنته منتفخة، أو رجله مكسورة، ويطالب بالدية. فنقول: الأصل براءة الذمة.

وكذا لو ادعى أن سيارة فلان قد تحركت من موقفها وقد وطئت قدمه، أو قد أصابت سيارته المتوقفة عند بابه، ولا يوجد عنده إثباتات ولا قرائن (كأن يكون في سيارته خدش من نفس لون السيارة الأخرى وهذا يعرفه أصحاب الأدلة الجنائية)، فلا يجدوا أي إثباتات يمكن أن يقبل قوله إلا أنه يقول أنا أحلف لكم بالله أنه قد فعل ذلك فنقول: الأصل براءة الذمة، فلا يمكن أن نشغلها على آخر أو على ما يملكه ذلك الآخر؛ إلا بيقينٍ أو غلبة ظن {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} فأحضر لنا بينة تثبتُ كلامك، أما مجرد دعواك فإننا لو أخذنا بدعوى الناس لادعى أناس ورجال دماء آخرين وأموالهم.

النـوع الثـاني: استصحاب حكم الأصل وهو الإباحة.

وهو أن الأصل في الأشياء الإذن، أو أن الأصل في الأشياء الإباحة استصحابا له، فنحن إذا اختلف شخصان مثلا قد سافرا إلى بلد ما في فاكهة ما، **هل هي حلال؟ أم حرام؟** فنقول: الأصل في الأشياء الإباحة، فكل ما شككت حتى لا تشك، فإن الأصل في هذه الأطعمة، وهذه الأشياء الإباحة، وكذا لو شككت في معاملة ما؛ دون أن يكون عندك غلبة ظن ولا قطع لا بتحريمها ولا بإباحتها فنقول: **الأصل في المعاملات الحل، واستثنى العلماء من ذلك أمرين:**

(١) الذبائح (٢) الأبضاع (الفروج) فإن الأصل فيها التحريم لثبوت الدليل الشرعي بذلك.

وهذا النوع حجة عند جماهير أهل العلم خلافا لمن قال إن الأصل في الأشياء هو الحظر كما هو رأي لبعض الشافعية (قلة جدا من الشافعية) وذهب آخرون إلى أن الأصل الوقف (كما ذهب إليه بعض الشافعية والمالكية)

النـوع الثـالث: استصحاب الدليل الشرعي وهو ضربان.

الضرب الأول: استصحاب الثبوت حتى يرد الناسخ.

الضرب الثاني: استصحاب العموم حتى يرد المخصص.

فلو أن شخصا احتج بآية أو بحديث فقال خصمه: إن ذلك الحديث منسوخ، فنقول: القول ههنا مع من يدعي الإحكام وليس مع من يدعي النسخ، وعلى الذي يدعي النسخ الدليل لأن الأصل في الحكم إذا ورد من الشارع ثبوته واستمراره فلا يرفع إلا بدليل مغيِّر، وأنت ليس معك دليل مغيِّر؛ فلذلك لم يكن القول قولك.

هكذا إذا أثبتنا دليلا عاما فادعى شخص أنه خاص فهنا نقول: إن الأصل هو العموم.

مثلا: لما قال ﷺ: (**إذا كان من قابل فاعتمري في رمضان** -للمرأة التي فاتها الحج مع الرسول ﷺ- **فإن عمرة في رمضان تعدل حجة**)، وفي رواية: (**تعدل حجة معي**).

هنا بعض العلماء ادعى أن هذا الحكم خاص بتلك المرأة، فنقول: هذه الدعوى مردودة والأصل مع من قال: إن ذلك الحكم عام شامل للمرأة وغيرها لأن الأصل في النص العام عمومه واستغراقه لجميع الناس حتى يأتي الدليل الذي يثبت أن ذلك خاص بمن ورد في حقه النص، **وحكم هذا النوع هو حجة باتفاق أهل العلم** وإن كان أهل العلم يختلفون في تسميته استصحابا، فالجمهور يسمونه استصحابا، وهناك من أهل العلم من يرى أنه لا يسمى استصحابا بل يسمى إحكاماً وعموماً، ولا مشاحة في الاصطلاح ما دام الجميع يتفق على أن هذا النوع حجة.

النـوع الرابع: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه حتى يرد ما يغيره

وهذا يسميه ابن القيم رحمه الله تعالى: باستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي.

ومثاله: استصحاب الملك الثابت بالبيع أو الهبة أو الإرث حتى يرد ما يزيله من بيع أو هبة أو إرث، وهذا هو الأصل فلو أن إنساناً ملك شيئاً ببيع أو هبة أو إرث؛ فالأصل بقاء ذلك الشيء تحت يده، فإذا ورث الإنسان مالاً من أبيه، ثم جاء شخص وادعى أن هذا المال قد وهبه له هذا الوارث، أو أن هذا المال قد باعه عليه هذا الوارث، فنقول: الأصل انتقال هذا الملك إلى هذا الشخص بطريق شرعي، والأصل استمراره في ملكيته وتحت حوزته، والذي يدعي التغيير هو الذي عليه الدليل، فنقول له: ائتِ بالدليل على أن ذلك الملك قد انتقل إليك بهبة أو ببيع من قبل الوارث، لو جاءنا وقال: لا؛ عليه أن يأتينا بدليل أنه لم يبعه.

فنقول: ما نحتاج لهذا الكلام بل الدليل ينبغي أن يكون معك أنت، لأنه يملك الأصل ويملك الاستصحاب وهو أنه انتقل إلى ملكه بدليل شرعي، أو بوثيقة رسمية ببيع، ومعه الوثيقة التي تثبت ملكه فالذي يدعي التغيير هو الذي ينبغي أن يكون عليه الدليل وليس الذي يدعي الأصل فهذا الشخص إنما يدعي الأصل.

وكذلك من أمثلة هذا النوع استصحاب حكم الزوجية الثابت بالعقد حتى يرد ما يغيره من طلاق أو فسخ أو خُلع، فالمثال الذي ذكرناه سابقا وهو المرأة التي ادعت أن ذلك الميت زوجها، وقال أولاد الزوجة الأولى: إن الأب قد طلق أو فسخ أو قد خلعك، فنقول: إن الدليل إنما يكون على المدعي وهم أولاد الزوجة الأولى، ولا تطالب تلك المرأة أو وليها أن يأتي بالدليل على أنه لم يطلقها أو أنه لم يخلعها لا حاجة لذلك لأن معها الأصل.

ومن أمثلة ذلك: استصحاب شغل الذمة بالقرض أو الضمان أو الكفالة الثابتة لسبب حتى يرد ما يزيلها، فإذا انشغلت ذمته بالقرض ثم ادعى أنه قد أوفى، فذهب المقرِض إلى القاضي، وقال: إن فلانا قد اقترض مني فأتينا بالمدعى عليه، وقال: نعم؛ اقترضتُ منه لكني قد رددته، وسلمته إياه قبل أيام، فهو الآن يُقر أن ذمته مشغولة لكنه يدعي المغير، وهو أنه قد أوفى ولا يوجد معه دليل لا إثبات ولا ورقة ولا بينة. فهنا نقول: القول قول المدعي، وعلى المدعى عليه أن يأتي بالدليل؛ لأنه ما دام أنه قد أثبت انشغال ذمته فالأصل بقاء هذا الانشغال حتى يرد ما يزيله، **وحكم هذا النوع في الحقيقة** حجة عند الأكثر والجمهرة من أهل العلم بل قد حكى فيه بعض أهل العلم الاتفاق، لكن الذي يظهر أن الخلاف يندرج فيه مع الحنفية كما قلنا في المحاضرة ما قبل الماضية

النوع الخامس: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف

وهذا النوع يحتاج إلى الوقوف معه؛ نظرا لورود الخلاف فيه، مقارنة بالنوع الأول والثاني والثالث إما متفق عليها أو أن الخلاف فيها يسير، أما بالنسبة للنوع الرابع فهو يندرج في الخلاف في الاستصحاب الذي قلناه سابقا لأنه داخل تحت الخلاف الذي ذكرناه في الحلقة ما قبل الماضية.

أما هذا النوع الخامس فهو نوع مهم ومستقل ويحتاج إلى كلام قد نحتاج فيه بقية المحاضرة هذه، والمحاضرة وهو ما يسمى باستصحاب الحكم الثابت في محل النزاع أو بعض العلماء يقول: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف.

إذا ثبت حكمٌ في مسألة معينة واتفق أهل العلم عليه، ثم اختلفت الحالة وتغيرت صفة تلك الحالة، **فهل يستمر الحكم المجمع عليه ويستصحب في الحالة الثانية أم لا؟** هذا في الحقيقة هو محل الخلاف. ولعل ذلك يتضح بالمثال

ونذكر على ذلك عدة أمثلة:

المثال الأول: إذا فقد المسلم الماء فله أن يتيمم ويصلي بذلك التيمم بإجماع العلماء، **لكن إن وجد الماء بعد شروعه في الصلاة فهل يقطع تلك الصلاة ويتوضأ ويستأنف صلاته من جديد و يستصحب الحكم السابق المجمع عليه؟** أفرأيت إن تيممت وشرعت بالصلاة، ثم جاءك ابنك بالماء يركض يا أبتِ قد وجدت الماء، أو أنك دخلت في الصلاة ثم جاءك المطر، وهو مطر كثيف سيجتمع بالأرض والوقت باق **فهل عليك أن تقطع الصلاة؟**

هنا يوجد محل خلاف بين أهل العلم:

١- فذهب طائفة من الفقهاء إلى أنه يجب عليه أن يقطع صلاته ويتوضأ ويستأنف الصلاة من جديد وهو قول عند الحنفية والإمام أحمد.

٢- وقال آخرون لا تبطل الصلاة ويستمر استصحاباً لصحة الصلاة قبل الشروع فيها، أي استصحاباً للحكم الثابت بالإجماع؛ لأنه دخل الصلاة وكان فعله صحيحاً بالإجماع، فيستمر معنا هذا الإجماع إلى تلك الصورة التي حصل فيها النزاع لما وجد الماء، وهذا هو الذي يسمى استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف.

المثال الثاني: أجمعت الأمة على جواز بيع الأمة قبل أن تلد، هذا بالإجماع (يعني ما جاء منها ولد له ولا أولدها أحد من أبنائه) فهنا أجمعت الأمة على جواز بيعها سواء وطئها أم لم يطأها، سواء كانت بكرا أم ثيبا، لكن **هل يقال باستصحاب هذا الحكم فيجوز بيعها بعد أن تلد، بمعنى هل يجوز بيع ما يسمى بأم الولد؟ هذا محل خلاف كبير بين الصحابة والعلماء.**

١- فذهب **الجمهور** إلى عدم جواز بيعها، وتصبح أم ولد وهي تعتق عليه بعد أن يموت.

٢- وذهب الآخرون إلى جواز بيعها، ولهذا يقول الزركشي في البحر المحيط: "ولقد احتج ابن داود الظاهري على بيع أمهات الأولاد، فقال: اتفقوا على أنها إذا كانت أمة تباع فمن ادعى أن هذا الحكم يزول بولادتها فعليه الدليل، وهنا استصحب الإجماع السابق، قال -أي الزركشي-: فقلبه عليه ابن سريج -من علماء الشافعية- فقال: اتفقنا على أنها إذا كانت حاملا لا تباع، فمن ادعى أنها تباع إذا ولدت فعليه الدليل"فلاحظ أن كلا من العالمين قد استخدم الاستصحاب في محل النزاع وإن اختلف وجه ذلك الاستصحاب.

المثال الثالث: انعقد الإجماع على وجوب الزكاة في الذهب إذا بلغ نصابا قبل أن يصاغ حليا، فإذا كان عند الإنسان ذهب تبر أي لم يصاغ، أو ذهب مجمع، ولم يكن حليا يستعمل، هذا بإجماع أهل العلم تجب فيه الزكاة، لكن إذا صيغ حليا مستعملا، وأصبح على شكل خاتم أو أسورة أو نحو ذلك، **فهل يستصحب حكم الوجوب أم لا؟**

١- فذهب **أكثر الفقهاء** إلى أنه لا تجب فيه الزكاة

٢- وذهب آخرون إلى وجوب الزكاة فيه وهو قول أبي حنيفة والظاهرية وعليه طائفة من المحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية وكثير من مشايخنا في هذا العصر.

المثال الرابع: مسألة حيض الحامل، **هل الحامل تحيض؟** هذه المسألة فيها خلاف كبير وطويل بين الفقهاء، فمن قال بأنها

تحيض، يقول: لا نزاع أن الحامل قد ترى الدم على عادتها لاسيما في أول حملها، وإنما النزاع في حكم هذا الدم؛ لا في وجوده، أو متفقون على أن الحامل قد يخرج منها دم لكن **هل هذا الدم دم حيض؟ أم هو دم بسبب جرح أو مرض أو نحو ذلك؟** فقالوا: إذاً لا نزاع في أن المرأة على عادتها -أي في وقت حيضها التي تعرفها- لاسيما في أول الحمل، وإنما النزاع في حكم ذلك الدم لا في وجوده.

قالوا: وقد كان حيضا بالاتفاق قبل أن تحمل فنحن نستصحب حكمه حتى يأتي ما يرفعه بيقين، قالوا: والحكم إذا ثبت في محل فالأصل بقاؤه حتى يأتي ما يرفعه.

الحلقة (٢٣)

الكلام عن مسألة استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين رئيسين:

القول الأول: أن استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع حجة وبهذا القول قال بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنابلة واختاره ابن القيم وهو قول الظاهرية ورجحه الشوكاني رحمه الله، **فهؤلاء اختاروا أن استصحاب الإجماع في محل النزاع حجة يمكن أن يستند المجتهد إلى هذا القول أو القاعدة.**

القول الثاني: هو أن استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع ليس بحجة شرعية ولا يمكن أن يستند إليه المجتهد ولا يصح منه أن يستند إليه وبهذا القول قال الأكثر من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة واتجه إليه من الحنابلة خصوصا القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب وابن عقيل وابن قدامة رحم الله الجميع. ومال إلى هذا القول ورجحه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله.

تحرير محل النزاع في المسألة: لتحرير محل النزاع ينبغي أن يلاحظ الأمران الآتيان:

الأمر الأول: أن استصحاب الإجماع في محل النزاع من أنواع الاستصحاب لا من أنواع الإجماع

فلا يقول أحد: إن الحكم في المسألة المتنازع فيها من حيث القوة في الدلالة كقوته في الدلالة على المسألة المجمع عليها، فهنا ابن القيم وإن كان يقول: إنه حجة؛ لكنه يقول: إنه ليس بإجماع لكنه من أنواع الاستصحاب، كما ذكرنا سابقا مسألة عمل أهل المدينة، الإمام مالك يرى أنه حجة لكنه ليس من قبيل الإجماع، كذلك اتفاق الأئمة والخلفاء الأربعة حجة لكنه ليس من قبيل الإجماع وكذلك الأخذ بأقل ما قيل هو حجة عند الشافعي لكنه ليس من قبيل الإجماع، وكذلك هنا هذا النوع من أنواع الاستصحاب الذين قالوا به واحتجوا به لم يَدَّعُوا أنه من قبيل الإجماع إنما هو من قبيل الحجج التي يمكن أن يستند إليها المجتهد، ولذلك ابن القيم رحمه الله تعالى في إعلام الموقعين في ص (٣٤١ -٣٤٢) يقول في حكاية رد من أثبت استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع على من استدل على أنه لا إجماع في مسألة مختلف فيها

-لأن بعض أهل العلم لما أرادوا أن يردوا على ابن القيم قالوا: إن المسألة ليس فيها إجماع فكيف تحتجون بذلك؟ ـ فيرد ابن القيم فيقول: " غاية ما ذكرتم أنه لا إجماع في محل النزاع، وهذا حق ونحن

لم ندع الإجماع في محل النزاع؛ بل استصحبنا حال المجمع عليه حتى يثبت ما يزيله ".

إذا ابن القيم واضح نصه في هذا أنه لا يقول بأن ذلك إجماع وليست المسألة التي حصل فيها نزاع إجماع فلا يقول مثلاً في مسألة وجود الماء بعد أن شرع في الصلاة أن تلك الحال أصبحت حال إجماع. إذا حتى نسلم من إضاعة الوقت في المسألة أصحاب القول الأول يعترفون بأن المسألة في محل النزاع لا إجماع فيها إنما هذا حجة باعتباره من أنواع الاستصحاب الذي

يحتجون به، والذي قال به الجمهور لا باعتبار أنه من أنواع الإجماع، لأن الإجماع لا يجوز خرقه ولا مخالفته، ومن خالفه فقد شذ ومن شذ شذ في النار؛ لكن هؤلاء أصحاب القول الأول لا يقولون إنه من قبيل المجمع عليه؛ بل من قبيل أنواع الاستصحاب، ولذا تلاحظون أنا ذكرناه ضمن أنواع الاستصحاب، ولم نذكره ضمن أنواع الإجماع أو الإجماعات الخاصة.

الأمر الثاني: أن الاستصحاب حجة في الأصل سواء على اعتبار أنه دليل مستقل أو هو استدلال للدليل المستصحب في نفس الأمر، فيخالف من خالف باعتباره نوعا من الاستصحاب لا باعتباره استصحابا، إنما يخالفون في عده من أنواع الاستصحاب؛ فيقولون ليس هذا النوع من أنواع الاستصحاب المحتج به.

وعندئذ تكون أنواع الاستصحاب عندهم أربعة وليست خمسة كما هي عند ابن القيم رحمه الله تعالى وغيره ممن قال بحجية الاستصحاب.

إذاًخلاصة الأمر الأول: أن الذين يقولون بحجيته لا يقولون إنه من قبيل الإجماع بل من قبيل أنواع الاستصحاب.

خلاصة الأمر الثاني: أيضا في الطرف الثاني حتى ننصف الآخرين، أن الذين قالوا إنه ليس بحجة، لم يقولوا: إنه ليس بحجة باعتباره استصحابا؛ إنما قالوا: إنه ليس بحجة باعتبار أنه ليس من أنواع الاستصحاب المحتج به.

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بأن استصحاب الإجماع في محل النزاع حجة بأدلة كثيرة من أبرزها:

الدليل الأول: أن الإجماع يحرم الخلاف، وإذا كان كذلك وجب استصحابه، وامتنع ارتفاعه بالخلاف الذي حدث في الصورة المتنازع عليها.

وأجاب أصحاب القول الثاني بأن الإجماع إنما انعقد على حالة سابقة مخالفة لحالة الخلاف الحاضرة، فليس الخلاف محرما في هذه الحالة؛ لأن الإجماع قد حصل على صورة معينة وقد انتفت تلك الصورة في الحالة التي اختلفنا فيها، فمثلا في صورة صاحب الصلاة الذي فقد الماء إنما حصل الإجماع عند فقده الماء أما عند وجود الماء فلم يحصل ذلك الإجماع لاختلاف الحالة.

الدليل الثاني لأصحاب القول الأول: قالوا: إن الإجماع منعقد على ثبوت الحكم الذي يراد استصحابه، والأصل في كل متحققٍ دوامُه حتى يوجد ما يزيله وينافيه، والأصل عدم المزيل؛ فمن ادعى ما سوى الأصل لزمه الدليل، إذاً بنو هذا على الاستصحاب، وأنه مادام قد ثبت الإجماع فيبقى ذلك الإجماع مستمرا في حكمه، ومن ادعى التغيير فعليه الدليل.

وأجاب أصحاب القول الثاني: عن هذا الدليل بأنه إنما يكون الأصل في كلِ متَحَقَقٍ دوامه واستمراره إذا كان دليله العموم أو النص أو العقل، أما إذا كان دليله الإجماع فلا.

لأن الإجماع مشروط بحالة؛ وهي مثلا: حالة عدم الماء في مسألة التيمم، فلا يكون الإجماع دليلا موجوداً في حال وجود الماء.

الدليل الثالث لأصحاب القول الأول: قالوا: إن المصلي في مسألة التيمم عند عدم الماء مأمور بالشروع في الصلاة مع الإتمام، وليس مأمورًا بالشروع فقط، وعليه فاستصحابه حجة، فالإنسان لما دخل الصلاة فهو مأمورٌ بالشروع في الصلاة ومأمورٌ أيضا بإتمامها ولم يوجد ما يسوغ له قطعها.

وأجاب أصحاب القول الثاني: بعدم التسليم وقالوا لا نسلم بأنه مأمورٌ بالشروع في الصلاة مع الإتمام على الإطلاق، بل هو مأمورٌ بالشروع في الصلاة مع عدم الماء، ومأمورٌ بإتمامها مع عدم الماء، ومن ادعى أنه مأمورٌ بالإتمام مع وجود الماء فعليه

الدليل.

أدلة أصحاب القول الثاني:

الذين قالوا استصحاب الإجماع في محل النزاع ليس بحجة، استدلوا بأدلة نكتفي منها بدليلين:

الدليل الأول: أن القول بحجية استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع إما أن يكون لدليل أو لغير دليل، والثاني باطل؛بالإجماع لأنه لا يصح أن يستند الإنسان إلى غير دليل، لأن الكل متفق على لزوم العمل بالدليل، وأما الاحتمال الأول وهو أن يكون بدليل فهذا إما أن يكون نصا أو قياسا أو إجماعا.

فإن كان نصا أو قياسا فلا بد من إظهاره فإن ظهر لم يكن إثبات الحكم في محل النزاع بناء على الاستصحاب بل بناء على ما ظهر من النص أو القياس، وإن كان الدليل إجماعا فلا يسلّم حصول الإجماع هنا لتحقق وجود الخلاف في المسألة أو الحالة الثانية التي انتقل إليها ذلك الشخص كما في حالة المصلي لما وجد الماء.

الدليل الثاني: أن الإجماع انعقد على صحة الصلاة في مسألة التيمم بشرط عدم وجود الماء؛ فانتفى الإجماع عند وجوده (أي الماء)، كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم ثبوت دليل شرعي؛ ثم تنتفي هذه البراءة عند وجود الدليل، (إذا انعقد الإجماع على صحة الصلاة لكن بشرط عدم وجود الماء، فالماء إذا يعتبر مغيرا في هذه الحالة؛ كما يعد الدليل مغيرا للبراءة الأصلية في حالة الإنسان، ولذلك نبه الغزالي في هذه المسألة إلى أمر مهم، حيث فرق بين استصحاب الإجماع في محل الخلاف، واستصحاب دليل العموم والنص والعقل، وذلك في أنه لا يصح الأول ويصح الثاني، فقال الغزالي: "وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل السمع فلا يبقى له (للعقل) دلالة مع وجود دليل السمع (فالعقل دل على البراءة الأصلية، لكن بشرط عدم وجود دليل السمع فإذا جاء دليل السمع كإثبات أن الصلاة خمس أصبحت الصلاة الخمس واجبة ونفينا البراءة الأصلية) وهاهنا انعقد الإجماع بشرط العدم (عدم الماء)، وانتفى الإجماع عند وجود الماء، أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، وهذا بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن الخلاف لا يضاده (لا يضاد العموم ولا النص ولا العقل) فإن المخالف مقر لأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف إذ قوله ﷺ (**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**)، شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول: أسلم شمول الصيغة، لكنني أخصصه بدليل، فعليه الدليل، وها هنا المخالف لا يسلم شمول الإجماع محل الخلاف، إذ يستحيل الإجماع محل الخلاف إذ يستحيل الإجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل" فهذه الدقيقة لا بد من التنبه لها وهي أن الإنسان في صيغ العموم، قد يسلم أن هذه الصيغة شاملة بعمومها مثل(**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**) قد أقول إنه شامل بعمومه لصيام مثلاً رمضان وصيام التطوع وصيام القضاء، ثم أخرج صوم التطوع بدليل، فقد جاء من حديث النبي ﷺ لما قال لعائشة: (**هل عندكم من شيء؟ فقالت: لا؛ فقال: إذن أصوم**) أو كما ورد فصام بنية من النهار، ومع ذلك جاز ذلك الصوم فهذا يسوغ، والمخالف ههنا يقول: إنني أسلم أن النص عام لجميع هذه الصور لكنني أخرج بدليل، بينما في الإجماع لو تلاحظون أن الخصم أساسا لا يسلم أن الإجماع شامل للحالتين: (شامل لحالة فقد الماء ولحالة وجود الماء) بل هو يقول إن الإجماع فقط إنما يشمل حالة فقد الماء، أما في حالة وجود الماء فلا يمكن أن يوجد الإجماع وذلك لوجود الخلاف، والخلاف يضاد الإجماع ولا يمكن أن يتحقق إجماع وخلاف في الوقت ذاته.

أما الترجيح في هذه المسألة:

الذي يظهر مما مضى أن الراجح هو قول الأكثر وهو أن استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع ليس بحجة، ولا يعد بهذا نوعا من أنواع الاستصحاب، فنحن نرده بناء على أنه ليس بنوع من أنواع الاستصحاب، ولا نرده على أنه استصحاب بل الاستصحاب حجة لكننا نرده بناء على أنه ليس نوعا من أنواع الاستصحاب، وذلك لقوة أدلة أصحاب هذا القول ومناقشة أدلة المخالفين.

إذاً النوع الأول من أنواع الاستصحاب والنوع الثاني والنوع الثالث متفق عليها في الجملة، أما النوع الرابع حصل فيه الخلاف المذكور فيما سبق، والنوع الخامس حصل فيه الذي سقناه في هذه المحاضرة.

الحلقة (٢٤)

النافي للحكم هل يلزمه الدليل:

نحن في آخر مسألة من مسائل الاستصحاب وذكرها الشيخ بن قدامه رحمه الله بقوله: **فصل والنافي للحكم يلزمه الدليل.**

هذه المسألة من أهل العلم من جعلها تابعة للاستصحاب مبنية عليه، فقال من قال بحجية الاستصحاب: ليس على النافي دليل، ومن قال بعدم حجية الاستصحاب: ألزمه الدليل. بينما ضعّف بعض أهل العلم وعلى رأسهم الطوفي رحمه الله تعالى هذا البناء، وبين أن كل واحدةٍ من المسألتين لا تعلق لها بالأخرى، وأن كل من المسألتين أصل لنفسها؛ وذلك أن عدم الدليل عند النافي إما لعلمه بانتفائه أو لإخباره عن نفسه بالجهل به، أو شكه فيه.

وأما المستصحب فيتمسك بالنفي بناء على علمه أو غلبة ظنه بعدم الدليل، فلا تعلق بين المسألتين؛ لأن النافي إنما يخبر بعلمه بانتفاء الدليل، أو أنه يخبر عن نفسه بأنه يجهل الدليل، أو أنه شاكٌ فيه، ونحن قلنا في الاستصحاب: إنه ينبني على عدم العلم بالمغير قطعا أو ظنا غالبا، فهو يستند إلى القطع أو الظن، بينما في مسألة النافي للدليل فإنه يجهل الدليل في المسألة، أو أنه يشك فيه كما سيتبين لنا في سياق هذه المسألة، ولذلك يرى الطوفي أنه لا تعلق للمسألتين ببعضهما ولا تلازم بينهما، ولكي يتضح المقال فلا بد من الأمثلة حتى يتضح المقال.

أمثلة النافي هل يلزمه دليل؟ :

المثال الأول: من لا يرى الزكاة في الخضروات، مثلا: لو كانت الزكاة واجبة في الخضروات لكان عليها دليل، ولو كان موجودا لعرفناه مع البحث، فلما لم نعرف دليلا على وجوب الزكاة في الخضروات، دل ذلك على أنه لا دليل فيها، فثبت أنه لا زكاة فيها. فهل يصح هذا القول؟ وهو أنه نافٍ والنافي ليس عليه دليل لأنه لم يجد الدليل في ذلك.

المثال الثاني: قول من ينفي اشتراط النية في الوضوء (سبق أن الحنفية يشترطون النية في التيمم ولا يشترطون النية في الوضوء والغسل، وإن كانوا يستحبون ذلك لكنهم لا يجعلونه شرطا) فهنا قول من ينفي اشتراط النية في الوضوء، لم يقم دليل على الاشتراط فمن ادعاه فعليه الدليل، ثم إني نافٍ لوجوب الدليل وليس على النافي دليل فهل هذا صحيح؟

المثال الثالث: قول من يرى أن الخيل لا زكاة فيها، يقول إني نافٍ للزكاة ولا يوجد دليل على وجوب الزكاة في الخيل؛ والنافي لا دليل عليه إنما الدليل على المثبت، فهل يصح هذا الكلام منه؟ لأن النافي ليس عليه دليل، أم أن النافي عليه دليل، هذا ما تتعرض له هذه المسألة.

تحرير محل النزاع: فنقول لا بد من ملاحظة الأمور الآتية:

الأمر الأول: اتفق أهل العلم على أن المثبت للحكم يلزمه الدليل، كأن يقول: حرم الله كذا، أو أحل الله كذا، أو أن هذا

العقد صحيح، فهذا عليه الدليل بالاتفاق لأنه مدعٍ والبينة تلزم المدعي، كما قال تعالى:

{**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**}.

الأمر الثاني: اتفق أهل العلم على أن من نفى حكما يُعلم نفيه بداهة أو ضرورة لإدراكه بالحس؛ فإنه لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، لأن هذا الأمر ضروري، ومن شأن الضروري أن لا يشتبه غالبا حتى يُطلب الدليل عليه لينظر فيه.

الأمر الثالث: اتفق أهل العلم على أن النافي للحكم إذا كانت دعواه مركبة من نفي وإثبات

فإنه يلزمه الدليل لوجود الإثبات في دعواه، فإذا جعل كلامه مركبا من إثبات ونفي فهنا يلزمه الدليل،

مثل ما قال الله تعالى: {**وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**} فهنا طالبهم الله تعالى بالدليل؛ وإن كانوا ينفون دخول الآخرين، فهل يقال: إن النافي لا يلزمه، نقول: لا، دعواهم ليست مجرد نفي بل دعواهم مركبة من نفي وإثبات، لأنهم ينفون دخول الآخرين ويثبتون دخولهم وحدهم الجنة، فكانت دعواهم مركبة من إثبات ونفي فكان عليهم الدليل باتفاق أهل العلم.

الأمر الرابع: اتفقوا أيضا على أن النافي إن كان يخبر عن جهله وشكه كقول: لا أعلم حكما في هذه المسألة، أو لا أعلم دليلا في هذه المسألة؛ لأني أجهله أو أشك في هذا الحكم، فهنا اتفق أهل العلم على أنه لا دليل عليه؛ لأن عدم العلم لا يطلب له دليل لكونه مدع للجهل، ولا دلالة تطلب على الجهل، فهو لا يدعي أن المسألة ليس فيها دليل بل يقول: لا أعلم في المسألة دليلا فهو يثبت جهله، فحينئذ فليس عليه دليل لأن الجاهل لا دليل عليه.

إذاً مما سبق من الأمور الأربعة يتبين لنا أن محل الخلاف وقع في النفي المجرد، وذلك بأن يدعي النافي العلم بصحة ما نفاه، وكان الحكم المنفي نظرياً لا بدهياً ولا ضرورياً حساً؛ أي أمر حسي اجتهادي قد يجتهد فيه الناس، كأن يقول مثلا: ليس على الصبي زكاة؛ فهل يلزمه دليل؟ أم يقال: إنه ناف؛ والنافي لا دليل عليه؟ وهكذا مثلا لو قال: لا زكاة في الخضروات أو لا زكاة في العسل أو لا زكاة في الخيل فهنا ناف في أمور اجتهادية وليس كلامه مركبا من نفي وإثبات فهل نقول إن عليه الدليل؟

هذا هو محل النزاع في المسألة، وقد اختلف فيه أهل العلم على أقوال أشهرها قولان:

القول الأول: أن يلزمه الدليل، وهذا قول الأكثر من الفقهاء والأصوليين، وقد اختاره ابن قدامه رحمه الله تعالى وسبقه أبو يعلى وأبو الخطاب واختاره أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وكذلك ابن حزم الظاهري.

القول الثاني: أن النافي في الأمور النظرية لا يلزمه دليل، وهذا قول بعض الظاهرية وهو أيضا قول بعض الشافعية.

أما أدلة أصحاب القول الأول فقد استدلوا بأدلة كثيرة نكتفي بأبرزها

الدليل الأول: قوله تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ} وجه الاستدلال: أن الله تعالى أنكر في هذه الآية الكريمة على من قطع بالنفي بدون دليل، فدل ذلك على وجوب الدليل على النافي "بل كذبوا" إذا نفوا "بما لم يحيطوا بعلمه" نفوا وهم لا دليل معهم مما يدل على أن النافي يلزمه الدليل.

الدليل الثاني: قوله تعالى: {وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} وجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى طالب من زعم أنه لا يدخل الجنة إلا اليهود والنصارى بالبرهان والدليل، وهذا دليل على وجوب الدليل على النافي.

لكن في الحقيقة عند الإنصاف أن هذا الدليل يناقش، لأنه خارج عن محل النزاع، فكان من الأجدر عدم ذكر هذا الدليل، لأن صحة المطالبة في هذه الآية لكون الدعوى فيها نفي دخول غير اليهود والنصارى، وإثبات دخول اليهود والنصارى

فكانت دعوى مركبة من نفي وإثبات فاحتاجت إلى دليل كما سبق معنا في تحرير محل النزاع، فكان الاستدلال بهذه الآية خارجا عن محل النزاع.

الدليل الثالث: قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن الله حرم أن يقول أحد عليه شيئا بلا علم ودليل، وهذا التحريم من سياق هذه الآية شامل وعام للإثبات والنفي؛ فليس للإنسان أن ينفي أو يثبت إلا بناء على دليل لأن الله تعالى حذر من{ **وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** } فحذر من ذلك في سياق عام يشمل النفي والإثبات.

الدليل الرابع: قالوا بالقياس على الإثبات بمعنى كما يجب الدليل على المثبت فكذلك يجب الدليل على النافي؛ بجامع أن كلا من المثبت والنافي يريد إحقاق أمر يدعيه، والدعوى لا تقبل إلا بالبينة والدليل كما قال تعالى: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}.

أدلة أصحاب القول الثاني الذين قالوا بأن النافي لا يلزمه دليل:

الدليل الأول: استدلوا بما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى وغيره، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) أخرجه البيهقي وحسنه النووي، وابن حجر، وصححه الشيخ الألباني رحم الله الجميع.

هذا الحديث وجه الاستدلال منه :قالوا: إن الحديث يثبت أن البينة حجة، وقد جعل النبي ﷺ في هذا الحديث الحجة والبينة على مدعي الثبوت لا على مدعي النفي، فقال: "البينة على المدعي"فهو المثبت واليمين على من أنكر وهو النافي؛ فلم يجعل عليه بينة مما يدل على أن النافي ليس عليه دليل، إذاً قالوا البينة حجة وقد جعل النبي ﷺ الحجة والدليل على مدعي الثبوت لا مدعي النفي، وهذا أمر مجمع عليه بين أهل العلم فدل ذلك على أن النافي لا يلزمه الدليل.

لكن أجيب عن هذا الاستدلال: من قبل أصحاب القول الأول، بأنَّا لا نسلم لكم أن النبي ﷺ لم يطلب حجة من النافي وهو المدعى عليه هاهنا، بل طلب منه اليمين فقال: (**واليمين على من أنكر**) واليمين في هذه الحالة تقوم مقام البينة، لأنه في الحقيقة إنما جعل عليه اليمين لأن جانبه هو الأقوى فهو الأصل فَتَقَوَّتْ اليمين مع الأصل الذي كان معه، فهو مطالب بالدليل وذلك للأصل الذي يتمسك به من جهة، واليمين التي يأتي بها من جهة أخرى، فالنبي ﷺ فرق بين نوعين من الأدلة، فجعل دليلا أقوى في جانب المدعي، وهناك دليل آخر وإن كان أقل مطالباً به المدعى عليه، ولا نسلم لكم أن النبي ﷺ هنا لم يطلب دليلا مطلقا من الطرفين بل طالب كل واحد من الطرفين الدليل الذي يناسبه، واليمين نوع من أنواع الحجج وتطمئن قلوبنا لحلفه بالأمر الذي ينكره.

الدليل الثاني: قالوا: إن الإجماع انعقد على أن من نفى وجوب صلاة سادسة، أو نفى صوم شهر غير رمضان، فإنه لا يطالب بالدليل؛ لأنه لا دليل على المنكر والنافي.

وأجاب أصحاب القول الأول وناقشوا هذا الدليل: بأنه لا نسلم لكم أنه لا دليل ههنا بل نفي ذلك ثابت بدليل الإجماع، أنتم تقولون الإجماع انعقد والاستصحاب، ولولا ذلك لما صح النفي، لكن النفي هاهنا لما كان ظاهرا بالاستصحاب والإجماع ظننتم لظهور ذلك الدليل أنه لا دليل في المسألة، والحقيقة أن المسألة فيها دليل.

الترجيح: الذي يظهر هو القول الأول؛ وهو قول الجمهور، لما ذكروه من الأدلة، ولضعف أدلة المخالفين ومناقشتها.

الحلقة (٢٥)

الأدلـــة المختلف فيهـــا:

في هذه الحلقة سوف يكون الكلام عن أول الأدلة المختلف فيها كما ذكر ذلك الشيخ ابن قدامة رحمه الله تعالى فنجده يقول في المجلد الثاني صفحة ٥١٧ "**بيان أصول مختلف فيها**" **الأدلة عند أهل العلم تنقسم إلى قسمين:**

١- الأدلة المتفق عليها وتسمى الأدلة الأصلية.

٢- والأدلة المختلف فيها وتسمى الأدلة التبعية.

فالأدلة المتفق عليها هي الكتاب والسنة والإجماع وعلى قول بأن القياس أيضا منها وهو الذي عليه الجماهير من العلماء **وأما الأدلة المختلف فيها فتسمى الأدلة التبعية وتسمى أحيانا الأدلة الاجتهادية** التي تخضع لاجتهاد المجتهد، ويتفاوت فيها النظر فقد تقبلها طائفة وتردها طائفة أخرى فهذه الأدلة تسمى الأدلة المختلف فيها وتسمى الأدلة التبعية تسمى الأدلة الاجتهادية منها كما هو عندكم في المنهج:

شرع من قبلنا -قول الصحابي -المصالح المرسلة -الاستحسان -سد الذرائع -العرف -الاستدلال ... إلخ من الأدلة التي يسوقها أهل العلم، وسنتكلم هنا وابن قدامة كذلك عن: شرع من قبلنا باعتباره من الأدلة المختلف فيها، ولذلك قال: "**بيان أصولٌ مختلفٍ فيها وهي أربعة أيضا الأول شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟... إلخ** "إذا المسألة التي معنا هي:

الدليل الأول من الأدلة المختلف فيها:

(شرع من قبلنـــا)

تعريف شرع من قبلنا:

في اللغة: الشرع مكون من ثلاث حروف الشين والراء والعين، ولذلك يقولون: الشين والراء والعين أصلٌ واحد وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه، ومن ذلك الشريعة وهي مورد شاربةُ الماء، والشارع أيضا الطريق الأعظم يسمى شارع، ويقال: أشرع بابا إلى الطريق أي فتحه، ومن ذلك اشتق الشريعة وهي مورد شاربة الماء، وهو المورد الذي تأتي إليه الحيوانات لشرب الماء، من هذا المعنى جاءت كلمة الشريعة وجاءتنا كلمة الشرعة في الدين فيقال: اشتق من الشريعة الشرعة في الدين والشريعة في الدين.

قال الله سبحانه: {**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**} وكما قال سبحانه: {**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ**} ومن ذلك ما تسمى به كلّيتنا كلية الشريعة.

إذن الشريعة تعود للمعنى اللغوي الذي هو بمعنى شرعة الماء وهو المورد الذي تأتي إليه الإبل والغنم أو غيرها من الكائنات الحية لشرب الماء والنهل من ذلك الماء، فكأن شريعة الدين يحتاج الناس إلى الشرب منها، والانتهال منها، والأخذ بما يقيم حياتهم المعنوية الذي هو دينهم، أو حياتهم الروحية كما أن الماء يقيم حياتهم البدنية، إذن الشريعة تطلق بمعنى مورد الماء؛ وذلك متحقق في الشريعة في الدين لأنها المورد الذي يستقي منه الناس أحكام دينهم.

تعريف الشرع من الناحية الاصطلاحية فقد عرف بتعريفات كثيرة متقاربة

١- ومن أبرز ذلك ما قاله الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في الإحكام بقوله: "الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله"

٢- وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قال: "الشريعة هي كل ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال"
ولذلك قال رحمه الله تعالى في مجموع الفتاوى في الجزء التاسع عشر في صفحة ٣٠٦: " اسم الشريعة
والشرع والشرعة ينتظم كل ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال"
وقال أيضا رحمه الله: "فالسنة كالشريعة هي ما سنه وشرعه من العمل؛ وقد يراد به كلاهما فلفظ السنة يقع على معانٍ كلفظ الشريعة، ولهذا قال ابن عباس وغيره في قوله تعالى: {**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**} أي سنة وسبيلا ففسروا الشرعة بالسنة، والمنهاج بالسبيل.
قال: "والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات وحقيقة الشريعة اتباع الرسل، والدخول في طاعتهم كما أن الخروج خروج عن طاعة الرسل، وطاعة الرسل هي دين الله"
إذن من خلال هذا النص الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى نخلص إلى: أن الشريعة هي جميع ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال التي يحتاجها الناس في حياتهم، والتي تقوم بها شؤونهم الدينية فيما بينهم وبين ربهم، وقال أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية في موطن آخر في الجزء الثالث صفحة ٢٦٨: "يطلق الشرع في عرف الناس على ثلاثة معانٍ: المعنى الأول الشرع المنزل والمعنى الثاني الشرع المؤول والمعنى الثالث الشرع المبدل"
يقصد الشيخ رحمه الله أنه إذا أُطلقت كلمة الشرع في ألفاظ الناس وفي اصطلاحاتهم فنجد أن لفظ الشرع لا يخرج عن هذه المعاني الثلاث:

١- الشرع المنزل

٢- الشرع المؤول

٣- الشرع المبدل

فلنرَ ما المقصود بكل من هذه الاصطلاحات الثلاث؟

قال: "**الشرع المنزل**: وهو ما جاء به الرسول ﷺ، وهذا يجب اتباعه؛ ومن خالفه وجبت عقوبته"
القسم الثاني وهو **الشرع المؤول** قال: "وهو آراء العلماء المجتهدين فيها؛ كمذهب مالك ونحوه، فهذا يسوغ اتباعه؛ ولا يجب ولا يحرم وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به، ولا يمنع عموم الناس منه"
أحيانا نعم يطلق الشرع على اجتهادات الفقهاء فلذلك يقال مثلا: تاريخ التشريع الإسلامي وهنا بمعنى
ما يشمل حتى اجتهادات الفقهاء.
وهم يذكرون أن تاريخ التشريع الإسلامي مر بست مراحل: ١- **مرحلة الرسالة ومرحلة عهد النبي ﷺ** و٢- **مرحلة الصحابة** و٣- **مرحلة التابعين** و٤- **مرحلة الأئمة المجتهدين** و٥- **مرحلة التقليد** و٦- **مرحلة العصر الحديث**
ونجد أن هنا مرحلة واحدة فقط يختص بها النبي صلى الله عليه وسلم وهي المرحلة المعصومة والتي جاء فيها الشرع المنزل، والذي كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الشرع المنزل يجب اتباعه، ويجب عقوبة من خالفه.
أما الثاني فهو الشرع المؤول: وهذا اجتهادات وتأويلات من الفقهاء قد يصيبوا فيها وقد يخطئوا، وخصوصا إذا لم يعتمدوا فيها على نص منزل من قبيل القطع أو الظاهر، أما إذا اعتمدوا فيها على نص وشرع منزل سواء كان قطعيا أو ظاهرا؛ فهذا يجب اتباعه لا لأنه شرع مؤول بل لأنه شرع منزل، وذكرهم لذلك يكون من الأخبار التي نقلوها لنا وخبر الواحد إذا

صحت عدالته وجب قبوله، وهؤلاء أئمة كبار جهابذة فإذا نقلوا أن ذلك مراد الشارع إما قطعا أو ظاهرا فوجب عند ذلك اتباعه، لكن اجتهاداتهم التي استنبطوها هم؛ فهذا يقول الشيخ: إن غايته يسوغ اتباعه، لكنه لا يجب ولا ينبغي أن نلزم الناس به، ولكن أيضا لا نمنع الناس أن يقلدوا الإمام مالك أو الإمام أحمد أو الإمام الشافعي في مسائل اجتهادية يسوغ فيها النظر والاجتهاد، لكننا لا نلزم بالفعل ولا نلزم بالترك.

فهذا الشرع وهو المؤول وهو اجتهادات الفقهاء ليس بمثابة الشرع المنزل الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لأن الشرع المنزل هو وحي منزل كما قال الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: {**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)**} وإذا كان بهذه المثابة فالنبي ﷺ قال: (**ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه**) فهذا الشرع المنزل له مكانته وله عصمته فلذلك يجب من جهة اتباعه، ويجب من جهة عقوبة من خالفه،

أما الشرع المؤول الذي غايته اجتهادات من قبل الفقهاء اجتهدوا فيها وقد يصيبوا وقد يخطئوا فهذا لا يلزمنا أن نعمل به ما دام اجتهاد مجرد لا يستند إلى دليل ظاهر أو قطعي فلا يجب لذاته اتباعه، كما قال الإمام مالك: "كل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر " وأشار إلى قبر النبي ﷺ.

أما النوع الثالث: يقول الشيخ: " **الشرع المبدل** وهو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو على الناس بشهادات الزور ونحوها والظلم البيّن، فمن قال: إن هذا من شرع الله فقد كفر بلا نزاع، كمن قال: إن الدم والميتة حلال؛ ولو قال: هذا مذهبي ونحو ذلك "

إذا هذا الشرع المبدل ليس من شريعة الإسلام ولو حاول ذلك الشخص أن يغير وأن يلبس المسائل بغير اسمها، وهكذا أيضا ما يقع في قضاء أو نحوه من مظالم الناس بشهادات الزور وحكم القاضي بأن القضية لفلان بشهادة الزور فهذا لم تحكم به الشريعة بناء على ما صدر من حق، بل بناء على الظاهر من حال الناس فلا يأتِ ذلك الشخص الذي حكم له ويقول معي شرع الله سبحانه وتعالى وهو يعلم أنما حكم له بشهادة زور والعياذ بالله فهذا ظالم وهذا آخذ لمال بغير حقه ولا يُحل له ذلك الأمر.

إذاً هذا فيما سبق هو تعريف الشرع مطلقا بغض النظر عن شرع من قبلنا، فعرفنا الشرع من الناحية اللغوية وعرفنا الشرع من الناحية الاصطلاحية بتعريف شيخ الإسلام ابن تيمية وقبله ابن حزم، ثم ذكرنا أقسام الشرع التي ينبغي لطالب العلم أن يتنبه لها طالب العلم:

وأن منها الشرع المنزل المحترم الذي لا يجوز مخالفته ويجب إتباعه. ومنها الشرع الذي جاء في الوسط وهو الشرع المؤول وهو اجتهادات علماء لهم مكانتهم وقدرهم فهذا لا يجب على الإنسان أن يتبعه لأن الذي يجب اتباعه هو الرسول ﷺ، وأيضا لا يمنع من اتباعه وتقليده من يشاء، وعندنا الشرع المبدل وهذا لا يجوز اتباعه بأي حال ولا يجوز نسبته إلى الشرع ومن قال: إنه شرع وهو يعلم أنه ليس من الشرع فقد كفر وخرج من دين الله تعالى لأنه نسب إلى دين الله سبحانه ما ليس منه فنسب باطله الذي انتحله إلى شريعة الله سبحانه وتعالى، والله سبحانه وتعالى يقول: {**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**} فكيف بالذي يقول على الله وهو يعلم أنه ليس من عند الله.

تعريف شرع من قبلنا:

"ما ثبت من الأحكام في شرع من مضى من الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه السابقين لبعثة نبينا محمد ﷺ" أو يعرف بصيغة أخرى عند بعض أهل العلم: بأنه الأحكام التي شرعها الله تعالى لمن سبقنا من الأمم وأنزلها على أنبيائه ورسله

لتبليغها لتلك الأمم.

مثـــال:

فمثلا لو جئنا لقصة أيوب عليه السلام {**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ**} وهو الذي قد حلف أن يضرب زوجه مائة جلدة، **فهنا هل نقول لشخص حلف ليضربن ابنه مائة جلدة أو زوجته مائة جلده؟** نقول له: إنه يجوز لك أن تأخذ عذقاً فيه مائة شمراخ تضرب به ضربة واحدة كما فعل أيوب واقتداء بأيوب عليه السلام، **وما دام ذلك ثابت في شرع من قبلنا وحكاه شرعنا فهل لنا أن نعمل بذلك؟** هذا هو ما يسمى مسألة شرع من قبلنا، إذاً هي قضايا ومسائل ثبتت في شرائع من قبلنا من الأنبياء، وأرسلت عن طريقهم إلى الناس الذين وجدوا في ذلك العصر وثبتت أنها من أحكام الله سبحانه وتعالى. **فهل تكون شرعا لنا؟ وهل لنا أن نعمل بذلك؟**

هذا محل خلاف بين أهل العلم، وقبل أن نذكر الخلاف يستحسن أن نذكر مسألة صغيرة عند أهل العلم وهي:

تحريـر محـل النزاع:

أولا: أن مسائل التوحيد كوجوب الإيمان وتحرير الكفر وكذلك الأصول الكلية من الفروع كتحريم الزنا والقتل التي ثبتت في الشرائع السابقة وفي شريعتنا؛ **هذه خارجة عن محل النزاع** إذ لا خلاف في التعبد بها لأنها أمور لا تختلف باختلاف الشرائع، ولا يقال في هذا النوع إنه من شرع من قبلنا الوارد به شرعنا، بل هو في الحقيقة شرع لنا أصالة، كما قال النبي ﷺ: (**نحن معاشر الأنبياء إخوة لعلات ديننا واحد**) إخوة لعلات: يعني لغرائر، فالعقيدة واحدة وإنما الذي يختلف فيه بعض الأحكام الفقهية. **إذاً ما كان من سبيل العقائد والأصول الكلية هذا خارج عن محل النزاع** وقد جاء به شرعنا على استقلالٍ، ولذلك يقول الغزالي رحمه الله: "لا خلاف في أن شرعنا ليس بناسخ لجميع الشرائع بالكلية، إذ لم ينسخ وجوب الإيمان وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر ولكن حرم الرسول ﷺ هذه المحظورات بخطاب مستأنف جديد جاء في السابق وجاء في اللاحق لأنها أصول كلية.

ثانيا: ما ثبت له حكم في شرعنا سواء أوافق شرع من قبلنا كوجوب القصاص أم خالف شرع من قبلنا كإباحة الشحوم لنا وتحريمها على اليهود **فهذا شرع لنا بالاتفاق**، لهذا كان الإجماع منعقد على صحة الاستدلال بقول الله: {**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**} وهذا من أحكام التوراة ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبلنا لما صح هذا الاستدلال، إذاً هذا القسم ما ثبت في شرعنا أنه شرع لنا فهذا خارج عن محل النزاع، ونحن نعمل به سواء وافق الشرع السابق أو خالفه، لأن شريعتنا ناسخة للأحكام السابقة فإذا جاء في شرعنا فإنه خارج عن محل النزاع.

الحلقة (٢٦)

توقفنا عند مسألة تحرير محل النزاع في مسألة التعبد بشرع من قبلنا فقد اختلف العلماء في تعبد النبي ﷺ وأمته بشرع من قبلنا على أقوال، إلا أننا قبل الدخول في أقوال العلماء علينا تحرير محل النزاع، ولأجل ذلك لا بد من ملاحظة عدة أمور.

الأمر الأول: أن مسائل العقيدة كوجوب الإيمان بالملائكة واليوم الآخر.. إلخ، وأصول الأحكام الفقهية

وأصول الفروع مثلا تحريم الظلم وتحريم السرقة والزنا وغير ذلك هذه خارجة عن محل النزاع وليست داخلة في شرع من قبلنا، لأنه قد جاءت به الشرائع جميعاً ولا يصح أن يقال: إنه من شرع من قبلنا الذي ثبت به شرعنا؛ بل يقال: إنه قد جاء به شرعنا على سبيل الاستقلال.

الأمر الثاني: أن ما جاء به شرعنا أو مسألة ثبت لها حكم في شرعنا فهذا أيضا خارج عن محل النزاع، لأننا نأخذ بما ثبت

في شرعنا بالاتفاق سواء وافق ما كان في شرع من قبلنا كمسائل القصاص أو خالف شرع من قبلنا كتحريم الشحوم فإنها كانت محرمة على من قبلنا وأبيحت لنا فهنا لا نأخذ بشرع من قبلنا بل ما دام قد جاء لها حكم مستقل في شرعنا سواء وافق أو خالف فإننا نأخذ بما ثبت به شرعنا.

الأمر الثالث: ما ثبت في شرعنا أنه شرع من قبلنا ثم نسخ في شرعنا مثل استقبال بيت المقدس ثبت أنه شرع من قبلنا ثم نسخ في شرعنا فهذا خارج عن محل النزاع لأن العبرة بما ثبت في شرعنا وهذا ليس بشرع لنا بالاتفاق، لأنه لا يجوز العمل بالمنسوخ فإذا كان لا يجوز العمل بالمنسوخ من شرعنا نحن، مثلا: أَمْرٌ ثبت في شرعنا كعدة المرأة المتوفى عنها زوجها كان حولاً كاملاً ثم نسخ ذلك إلى أربعة أشهر وعشرًا، لو أراد شخص أن يعمل بالحول الكامل ما أجزنا له ذلك لأنه في شرعنا وقد نسخ، فإذا كان لا يجوز العمل بالمنسوخ في شرعنا فلئن لا يجوز العمل بالمنسوخ في شرع من قبلنا من باب أولى، فلا يجوز العمل بالمنسوخ من شرع من قبلنا سواء كان قبل النسخ مشروع لنا كاستقبال بيت المقدس، أولم يكن مشروعاً لنا كالجمع بين الأختين الثابت في شريعة يعقوب عليه الصلاة والسلام، فهنا نحن لا نعمل به على كل الأحوال سواء قد عملنا به فترة كما كان في استقبال بيت المقدس فإن النبي ﷺ وأصحابه استقبلوا بيت المقدس في بادئ الأمر اتباعًا لما كان عليه الأمر في شرع من قبلنا، وكذلك ما لم نعمل به من قبل؛ مثل: الجمع بين الأختين فقد كان جائزاً في شريعة يعقوب عليه السلام؛ فقد ورد أن يعقوب جمع بين أختين لكن هذا الأمر ليس بشرع لنا، ولم يثبت في شرعنا أنه قد عمل به فهذا منسوخ.

الخلاصة: ما ثبت في شرعنا أنه شرع من قبلنا، ثم نسخ في شرعنا فإننا لا نعمل به مطلقا؛ سواء كنا عملنا به في أول الأمر أم لم نعمل به.

الأمر الرابع: ما لم يثبت في شرعنا أصلا-أي لم يثبت في شرعنا أنه كان شرع لمن قبلنا-، **إذاً كيف عرفنا أنه شرع لمن قبلنا؟** قالوا: إنما وصل إلينا بقول أهل الكتاب، أو بقول من أسلم منهم، أو بالرجوع إلى كتبهم قرأنا في كتبهم أن هذا شرع لهم يعملون به، أو من أسلم منهم نقل لنا أنهم يعملون بكذا وكذا، أو هم أنفسهم وجدناهم يعملون بكذا وكذا وينسبونه إلى شريعتهم، **فهذا هل يجوز لنا أن نعمل به؟؟؟**

نقول: هذا أيضا ليس شرعا لنا بالاتفاق، مثلا: هم ينقلونه ورد في التوراة، أن الله حرم لحم الجدي بلبن أمه، فهذا مما ينقلونه ولكن لا نعرف أنه صحيح أو لا. وتعرفون أيها الأخوة أن شرعهم قد ورد فيه الكثير من التبديل؛ فلذلك نتوقف عندما ينقلونه في كتبهم، أو يتداولونه بينهم، أو فيما يعملون به، ولو كان ليس في كتبهم، ولكن ينسبونه إلى شريعتهم، ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "أما مجرد الرجوع إلى قولهم، أو إلى ما في كتبهم فلا يجوز بالاتفاق" فهذا خارج عن محل النزاع وأهل العلم متفقون على أن هذه الحالة ليست معنا.

ولكن محل النزاع ما جاء في شرعنا أنه شرع لمن قبلنا، وعلمنا أنه مثل قصة أيوب عليه السلام من أين علمنا أن ذلك سائغ، وأن يضرب مثلا بعذق فيه مائة شمراخ لأن هذا جاء في شريعتنا.

وكذلك ما جاء عن موسى عليه السلام وأنه اغتسل وهو عريان، كما ورد في صحيح البخاري وبنى على ذلك كثير من الفقهاء جواز أن يغتسل الشخص وهو في مغتسله وهو عريان، **من أين؟ هل أخذنا هذا من كتبهم؟** كلا، إنما علمنا ذلك بإخبار النبي ﷺفي قصة تأتينا إن شاء الله لما قال: ثوبي حجر ثوبي حجر لما أخذ الحجر ثوب موسى وهرب به.

وفي ذلك أيضا يقول القرافي رحمه الله: "الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام: قسم لم نعلمه إلا من كتبهم ونقل أحبارهم فلا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا ولا في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الصحة في النقل" لا نثق بما ينقلونه فإذا كانوا

قد بدلوا التوراة أساسا فما بالك بالأحكام التي داخل التوراة فقد ورد فيها كثير من التحريف والتبديل، فإذا كانوا قد بدلوا في العقائد فتبديلهم في الفروع من باب أولى.

الأمر الخامس: ما ينقلونه أو يعملون به على أنه شرع لهم وثبت في شرعنا أنه ليس شرع لهم ولا لنا، فهذا أردى ممن الذي قبله فهو خارج عن محل النزاع، ولا يمكن العمل به لثبوت النهي عنه في شرعنا، ومن ذلك ما يدعيه النصارى من إباحة لحم الخنزير، والخمر، وإباحة البناء على القبور، واتخاذها مساجد، واتخاذ الصور والأصنام في كنائسهم فذلك خارج عن محل النزاع وباطل بالاتفاق.

إذاً كل الصور الخمسة خارجة عن محل النزاع.

وعليه يكون محل النزاع: ما ثبت في شرعنا من أحكام على أنه شرع لمن قبلنا لكن لم يقع في شرعنا التصريح بتكليفنا بها، ولا بنفيها عنا، ولا بنسخها، إنما حكيت في شريعتنا سواء في الكتاب أو في السنة على أن من قبلنا قد عملوا بذلك. فهل نعمل بها أو لا؟ هذا محل النزاع.

وذكرنا مثال ذلك ما ثبت في قصة أيوب عليه السلام؛ فلو أن شخصا حلف أن يضرب امرأته أو ابنه مائة جلدة ثم ندم؛ فهل نقول له: لك أن تجلد بعذق فيه مائة شمراخ وتبر بيمينك حينئذ؟

إذا مثال المسألة قول الله عز وجل في قصة أيوب عليه السلام: {**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ**} فمن حلف من أهل شريعتنا ليضربن ابنه أو زوجه مائة جلدة؛ فضربه بعذق فيه مائة شمراخ، فهل يبر بيمينه اقتداءً بما فعل أيوب عليه السلام أو لا؟

هذا يبنى على أنه إذا قلنا: إن شرع من قبلنا الثابت في شرعنا شرع لنا فإنه يبر، وإذا قلنا: ليس شرع لنا فإنه لا يبر..

أقوال العلماء في هذه المسألة:

اختلف العلماء في شرع من قبلنا الذي ثبتت أحكامه في شرعنا على أنها شرع لمن قبلنا لكن لم يقع في شرعنا التصريح بتكليفنا بها ولا بنفيها عنا ولا بنسخها، فهل نحن متعبدون بها وهل النبي ﷺ وأمته متعبدون بها؟

اختلف العلماء على ثلاثة أقوال رئيسة:

القول الأول: أن الأمة متعبدة بشرع من قبلنا مطلقا -في هذه الحالة طبعا، وفق الضوابط السابقة- وبه قال كثير من العلماء منهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وهذا أصح الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

القول الثاني: أننا لسنا متعبدين بشرع من قبلنا مطلقا وأصحاب هذا القول انقسموا إلى قسمين:

١- قسم قالوا: بمنع التعبد عقلا وشرعا وهذا نسب لأكثر المتكلمين.

٢- القسم الآخر قالوا: بمنع التعبد شرعا لا عقلا وهذا نسب لأكثر الحنفية وبعض المالكية وبعض الشافعية وأيضا بعض الحنابلة.

القول الثالث: التوقف في المسألة وهذا القول حكي عن بعض العلماء ولم ينسب لأحد معين، والتوقف يعني لا نحكم بالقول بأننا متعبدون بها أو غير متعبدين.

بالنسبة لأدلة الأقوال في هذه المسألة فقد استدل كل من المحتجين والنافين بالاحتجاج بشرع من قبلنا بكثير من الأدلة.

أدلة أصحاب القول الأول:

وهم الذين قالوا بجواز التعبد بشرع من قبلنا استدلوا:

الدليل الأول: بأن الله تعالى قد أمرنا في كثير من آيات القرآن الكريم بالسير على طريقة الأمم السابقة فيما لا يخالف شريعتنا، ومن ذلك نجد آيات تحث على الاقتداء بهم في الأمور التي لا تخالف شريعتنا، تحثنا على الاقتداء بالمؤمنين الذين قبلهم، والذين اتبعوا الأنبياء والرسل قبل محمد ﷺ وأن يتخذوهم أسوة وقدوة ومن ذلك:

(أ) قول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: {**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**}

(ب) قول الله سبحانه: {**ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٢٣)**}

(ج) قول الله تعالى: {**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**}

(د) قول الله: {**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**} فنجد أن هذه الآيات تحث على الاقتداء بالرسل وأتباعهم ممن أرسلهم الله سبحانه فيمن سبقنا من الأمم.

لذلك يقول الشنقيطي رحمه الله تعالى في أضواء البيان: "هذه الآية: {**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**} تدل بظاهرها على أن شرع من قبلنا شرع لنا، ونظيرها قول الله: {**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**}. هذا أول دليل وهو مجموعة من الآيات تدل على معنى واحد؛ وهو أنها تأمر بجعل السابقين من الأنبياء وأتباعهم المؤمنين قدوة وأسوة لنا، وهذه قدوة عامة في كل ما يمكن الاقتداء بهم فيه، ما دام أن شرعنا لم ينهنا عن إحدى تلك الصور ويجعلها من قبيل المنسوخ.

الدليل الثاني: قول الله سبحانه: {**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**}.

وجه الاستدلال: قالوا إن هذه الآية قد استدل بها علماء هذه الأمة على وجوب القصاص، ولو لم يكن شرع من قبلنا شرع لنا لما أمكننا أن نحتج بهذه الآية؛ لأن سياقها إنما جاء في سياق ما كان مأموراً به من قبلنا.

إذن هذه أدلة أصحاب هذا القول فيما يتعلق بالآيات القرآنية، ننتقل بعد ذلك لأدلة أصحاب القول الأول الذين قالوا: إن شرع من قبلنا شرع لنا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم:

الدليل الثالث: احتجوا بما جاء في صحيح البخاري، عن أنس بن مالك رضي الله عنه؛ عن النبي ﷺ: (من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك {**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**}.

وفي رواية للإمام مسلم من حديث قتادة رضي الله عنه: (**إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول:** {**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**}) هذا الحديث الثابت في الصحيح بل بمعناه في الصحيحين من حديث أنس وقتادة رضي الله عنهما، يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في فتح الباري عن **وجه الاستدلال** من هذا الحديث: قال: "واستدل به على أن شرع من قبلنا شرع لنا؛ لأن المخاطب بالآية المذكورة موسى عليه السلام وهو الصحيح في الأصول ما لم يرد ناسخ، أيضا الإمام الحافظ ابن حجر يرى أن الصحيح أن شرع من قبلنا شرع لنا وهو يتبنى القول الأول، ويذكر أن هذا الحديث يشهد لأصحاب القول الأول، وذلك لأن النبي ﷺاستشهد بهذه الآية، مع أن الخطاب فيها موجه لموسى عليه السلام.

الدليل الرابع: من الحديث ما صح من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: "قدم النبي ﷺ المدينة فرأى اليهود تصوم يوما فقال ما هذا؟ قالوا: يوم صالح نجا الله فيه موسى وبني إسرائيل من الغرق ومن عدوهم، فصامه موسى فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وأنا أحق بموسى منهم فصامه وأمر بصيامه"

فهذا الحديث المتفق عليه يتبين منه أن النبي صلى الله عليه وسلم أحب أن يتبع موسى عليه السلام في صيام ذلك اليوم، فإن موسى صام شكرا لله سبحانه وتعالى لما نجا بني إسرائيل من الغرق، وأغرق فرعون وقومه، إذًا هذان الحديثان مما استدل به على أن شرع من قبلنا شرع لنا.

الحلقة (٢٧)

الدليل الخامس: وهو ما رواه البخاري في صحيحه في تفسير سورة (ص) عن مجاهد أنه سأل ابن عباس من أين أُخذت السجدة في سورة (ص)؟ فقال ابن عباس: أو ما تقرأ {وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ} إلى قوله: {أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ} قال ابن عباس رضي الله عنهما: "فسجدها داود فسجد رسول الله "ﷺ

هذا هو الأثر المروي عن ابن عباس رضي الله عنه، **ووجه الاستدلال** من هذا الحديث أنه من المعلوم أن سجود التلاوة من الفروع وليس من الأصول، وقد بَيَّن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قد سجد الآية في سورة (ص) اقتداء بداود عليه السلام مما يدل على أن النبيﷺ كان يحرص على الاقتداء بالأنبياء فيما لم ينهَ عنه، كذلك نحن علينا أن نتبع أولئك الأنبياء ما دام ذلك الحكم الذي عملوا به قد ثبت أنه حكم نزل من عند الله سبحانه وتعالى لهم، ولم يرد في شرعنا أنه منسوخ أو أنه قد انقضى العمل به.

ولذلك قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري تعليقاً على ما ورد عن ابن عباس في هذا الحديث: استدل بهذا على أن شرع من قبلنا شرع لنا وهي مسألة مشهورة في الأصول

الدليل السادس: وهو أيضا من السنة ما ثبت من أن النبي ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب في بعض الأحيان ولولا أن شرعهم حُجة لما أحب النبي ﷺ موافقتهم، ومن ذلك ما صح فيما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: (كان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه، وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم، فسدل النبي صلى الله عليه وسلم ناصيته ثم فرق بعد.

قال الحافظ ابن حجر معلقا على هذا الحديث: "استدل به بعضهم على أن شرع من قبلنا شرع لنا حتى يرد في شرعنا ما يخالفه" هذا من الأحاديث التي استدل بها من قال: أن شرع من قبلنا شرع لنا، قال ابن حجر: وهو هنا منصف، هو يرى أن هذا الحديث لا يمكن أن يستدل به الطرفان يغني عما سبق من الأحاديث قال: "وعكس بعضهم فاستدل به على أنه ليس بشرع لنا لأنه لو كان كذلك -أي شرع لنا- لم يقل يحب، ولقال يتحتم الاتباع، أو يلتزم موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه، وما دام قال: كان يحب إذا ليس شرع لنا.

قال الشيخ الحافظ ابن حجر: "والحق أنه لا دليل في هذا على المسألة؛ لأن القائل به يقصره على ما ورد في شرعنا أنه شرع لهم، لا ما يؤخذ عنهم إذ لا وثوق بنقلهم"فهذا خارج عن محل النزاع ولا يسوغ الاستدلال به. قال: "والذي جزم به القرطبي -أي صاحب المُفهِم- أنه كان يوافقهم لمصلحة التأليف محتمل" أي تأليفهم إلى الإسلام.

قال": ويحتمل أيضا -وهو أقرب- أن الحالة التي تدور بين الأمرين لا ثالث لهما، إذا لم ينزل على النبي ﷺ شيء كان يعمل فيه بموافقة أهل الكتاب؛ لأنهم أصحاب شرع، بخلاف عبدة الأوثان المشركين من أهل قريش وغيرهم؛ فإنهم ليسوا على شريعة فلما أسلم المشركون انحصرت المخالفة في أهل الكتاب فأمر بمخالفتهم، وهذا معنى جيد وملحظ قوي من الحافظ ابن حجر رحمه الله؛ وهو أن من المعروف أن من مبادئ هذه الشريعة مخالفة المشركين، ومخالفة من هم على غير هذه الديانة؛ ليبقى المسلمون وتبقى بيضتهم محروسة، فهنا لما كان المشركون في عصر النبيﷺ وفي أول الإسلام على طرفي نقيض عن المسلمين،

وعن أهل الكتاب لأن أهل الكتاب على ما هم عليه، إلا إنهم يتبعون في الظاهر ديناً سماوياً فكان المشركون على حدةٍ، وأهل الكتاب على حدةٍ فكانت المخالفة الظاهرة تتحقق بمخالفة المشركين، ولما كان المشركون يفرقون رؤوسهم، وأهل الكتاب يسدلون فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في أول الأمر أن يسدل ويجعل المشركين على سمت آخر وهو التفريق في الرأس، ثم لما أسلم المشركون أصبحت المخالفة تتحقق بين طرفين وهم المسلمون وأهل الكتاب فرأى النبي صلى الله عليه وسلم أن المخالفة هنا وتميز المسلمين عن غيرهم لا تتحقق إلا أن يرجع إلى التفريق في الرأس، مفارقة لما عليه المخالفين هاهنا وهم أهل الكتاب.

الدليل السابع: أصحاب القول الأول استدلوا من المعنى، استدلوا بالاستصحاب الذي ذكر من قبل، وقالوا: وذلك باستصحاب ما ثبت في الشرائع السابقة حتى يتحقق نسخها بشريعة الإسلام، وذلك لأن الحكم إذا ثبت في الشرع لم يجز تركه حتى يرد دليل نسخه وإبطاله، وليس في نص بعثة النبي ﷺ ما يوجب نسخ الأحكام التي قبله فإن النسخ إنما يكون عند التنافي، والبعثة إنما تكون بالتوحيد، وليس في ذلك منافاة لتلك الأحكام فوجب التمسك بتلك الأحكام والعمل بها حتى يرد في شرعنا ما ينافيها كما وجب ذلك قبل بعثة النبي ﷺ.

إذاً يقولون: إننا نتمسك بالاستصحاب، وما دام أنها وردت في شرع من قبلنا فيستمر العمل بها؛ إلا أن يرد في شرعنا نسخها، أما ما ورد في شرعنا نسخه فقد قلنا سابقا: إنه خارج عن محل النزاع سواء عملنا به في شرعنا كما في استقبال بيت المقدس أو لم نعمل به فهذا خارج عن محل النزاع.

أما ما لم يرد في شرعنا نسخه فالاستصحاب يحث على التمسك به، وحسن العمل به، ونحن متعبدون به إلى أن يرد ما ينسخه هذه أدلة أصحاب القول الأول.

أدلة أصحاب القول الثاني: الذين يقولون بأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا وقد استدلوا بأدلة كثيرة نقتصر على خمسة أدلة فقط:

الدليل الأول: أن الرسول ﷺ عندما بعث معاذ إلى اليمن قاضيا قال: (**له بم تقضي قال: بكتاب الله قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو -أي ولا أقصِّر- قال رسول الله: الحمد لله الذي وفق رسولُ رسولِ الله لما يرضي الله ورسوله**).

فهنا الرسول ﷺ أقر معاذاً على ذلك وهنا قالوا: ولو كان شرع من قبلنا دليلاً وحجة لأرشده رسول الله ﷺ إلى ذلك ولكنه سكت عن ذلك فدل على أنه لا حجة علينا فيه.

وفي الحقيقة هذا الاستدلال بهذا الدليل فيه ضعف ونوقش من قبل أصحاب القول الأول أنه لا يلزم النبي ﷺ أن يذكر له جميع الأدلة فهو لم يذكر الإجماع فهل نقول إن الإجماع ليس بحجة لأن النبي ﷺ لم يذكر الإجماع، ومعاذ أيضا رضي الله عنه لم يذكره؟ لا يلزم ذلك، وكذلك لم يذكر المصلحة المرسلة، ولم يذكر اتفاق الصحابة، واتفاق الأئمة الأربعة، واتفاق الخلفاء الأربعة، وهو دليل عند بعض أهل العلم ولم يذكر كثيراً من الأدلة المختلف فيها، فذكر بعض الأدلة التي يمكن أن يستند إليها المجتهد لا يعني نفي حجية باقي الأدلة.

الدليل الثاني: استدلوا كذلك بآية من كتاب الله وهي قول الله في سورة المائدة {**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**}

وجه الاستدلال من هذه الآية {**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**} هذا يدل على أن شريعة كل أمة من الأمم خاصة بها لا حجية فيها على غيرها، فالله سبحانه وتعالى يذكر في هذه الآية أن لكل أمة شرعة ومنهاجا، فكل أمة لها شريعة تختص بها ولا تشترك في هذه الشريعة مع من قبلها أو مع من بعدها، وحينئذ فشريعتنا متميزة ومنفصلة عن الشرائع السابقة، ولا ينبغي لنا أن نلتفت إلى شريعة سابقة سواء جاء في شرعنا أن ذلك كان شرع لمن قبلنا أم لم يأتِ، ولذلك أصحاب هذا القول هم يقولون: أن شرع من قبلنا ليس شرع لنا على الإطلاق. ويقولون: هذه الآية تؤكد ما نذهب إليه من أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لأن الله سبحانه وتعالى يذكر أن لكل أمة شريعةً ومنهاجاً.

مناقشة أصحاب القول الأول لهذا الدليل:

هذا الاستدلال بهذه الآية أيضا نوقش من قِبل أصحاب القول الأول؛ بأن مشاركة أهل الشرائع السابقة في بعض الأحكام لا يمنع من أن يكون لكل واحد من هذه الأمم شرع يخالف شرع الآخر كما أن مشاركتهم في التوحيد لا تمنع من انفراد كل واحد من تلك الشرائع بشريعة تخالف شريعة غيره، فالاشتراك لا نطلقه في جميع الأحكام والتميز يحصل بالغالب، وكوننا نشترك في بعض الأحكام لا يدل ذلك على أنه ليس لكل أمة شريعة، نحن نستطيع أن نقول: لكل أمة لغتها أو لكل أمة ثقافتها ولا مانع أن تشترك بعض اللغات في بعض الألفاظ هذا ظاهر وموجود الآن؛ فبعض اللغات تشترك في بعض الألفاظ وبعض المعاني، وفي بعض الدلالات التي تساق من تلك الألفاظ أو تشترك في ثقافة جزئية معينة ولا يمنع أن نقول أن لكل أمة لغتها أو ثقافتها وخصائصها فهذا كذلك ما جاء عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فنحن نؤمن أن لكل رسول شريعته، ولا يمنع أن يشترك أولئك الرسل في بعض الأحكام، والاشتراك لا يلزم منه أن يكون الاتحاد فيما بينهم في تلك الشرائع، هذا هو الدليل الثاني لأصحاب هذا القول.

الدليل الثالث: استدلوا بدليل ثالث في هذه المسألة وهو قول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: {**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**}

قال ابن العربي رحمه الله تعالى في هذه الآية: "ظن بعض من يتكلم في العلم أن هذه الآية دليل على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لأن الله تعالى أفرد النبي ﷺ وأمته في هذه الآية بشريعة".

هذا كلام الذين قالوا بأن هذه الآية دليل على أن شرع من قبلنا ليس بشرعٍ لنا؛ أن الله سبحانه وتعالى أفرد النبي وأمته بشريعة مستقلة فقال: {**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا**} قال ابن العربي: "ولا ننكر أن النبي ﷺ وأمته منفردان بشريعة، وإنما الخلاف فيما أخبر النبي ﷺ عنه في شرع من قبلنا في معرض المدح والثناء هل يلزم إتباعه أو لا؟" فكأن الشيخ ابن العربي يقول: إن هذه الآية لا تدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، ولا تنافي إيماننا واجتهادنا بأن شرع من قبلنا شرع لنا؛ لأننا نحن نتكلم عما جاء في شرعنا أنه شرع لمن قبلنا، فإذا ورد في شرعنا فكأنه من شرعنا ويكون حينئذ من الأمر الذي جعل الله سبحانه وتعالى على شريعة منه حيث قال الله: {**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ**} ومن ذلك ما جاء في شرائع من قبلنا مما جاء في شرعنا أنه كان شرع لهم، وخصوصا إذا كان ذلك السياق سياق مدح وثناء على من عرضت له تلك القضية التي جاءت في شرعنا.

الحلقة (٢٨)

الدليل الرابع: قالوا: لو كان شرع من قبلنا شرعا لنا لاهتم رسول الله ﷺ وأصحابه بتعلمه، ولو اهتموا به لنُقل ذلك إلينا؛ لتوافر الدواعي على نقله. ولكن لم ينقل لنا شيء من ذلك، فدل ذلك على أنه لا حجة فيه. فهم يقولون: لو كان شرع من

قبلنا شرعٌ لنا -كما تذكرون أنه شرع لنا- لعهدنا من النبي ﷺ، ولعهدنا من سلف هذه الأمة من صحابة رسول الله ﷺ لعهدنا منهم مدارسة ذلك، وتتبعه، والبحث عنه؛ لأنه شرع لنا. لكننا لم نجد منهم، ولم يُنقل عنهم أنهم كانوا يتبعون شرع من قبلنا. بل قد يقال: إن النبي ﷺ كان ينهى عن النظر في كتبهم، واتباع النظر فيما ينقلونه. فدل ذلك على أنه ليس بشرع لنا.

هذا الاستدلال نُوقش من قبل المخالفين:

لأنهم كانوا يقولون: هذا خارج محل النزاع، فأنتم تحتجون علينا بأمر قد ارتحنا منه. وذكرنا تحرير محل النزاع حتى تخرج هذه الاستدلالات البعيدة عن محل النزاع. فقالوا: إنا إنما أن نجعل شرع من قبلنا شرعا لنا فيما ثبت بخبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ واتباع ذلك واجب، وتتبع ما يوصل إلى معرفته واجب - أي: الذي ثبت في كتاب ربنا، وفي سنة رسوله ﷺ، فأما ما لم يثبت في شرعنا أنه شرع لمن قبلنا فليس شرعا لنا. ولا يلزمنا اتباعه، ولا الكشف عنه، ولا تتبعه؛ لأن هذا خارج عن محل النزاع.

إذا هذا الاستدلال يقول عنه أصحاب القول الأول: هو في واقعه، وفي حقيقته استدلال في غير موطن النزاع فيما بيننا فلا يحسن منكم ذكره.

الدليل الخامس: استدلوا بأن الشرائع السابقة خاصة بالأقوام التي نزلت فيهم. والعموم هو من خصائص شريعتنا فقط لما جاء في حديث جابر رضي الله عنه [أن النبي ﷺ قال: "جُعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأُحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد من قبلي، وأُعطيت الشفاعة، وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس عامة]، فدل ذلك على أن الإلزام في الشرائع السابقة ليس إلا للأقوام الذين أُنزلت فيهم، فلا يكون في ذلك إلزاماً علينا. فأصحاب هذا القول يقولون: إننا لا نستطيع أن نعمم ما جاء في الشرائع السابقة على من بعدهم من الرسل؛ لأن التعميم إنما هو خاص بالنبي ﷺ، ولذلك يقول النبي ﷺ: "وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس عامة"، فنحن إذا عممنا شرائع من قبلنا لنا، فإننا في الحقيقة سنجعل شريعتهم عامة كما هي شريعة النبي ﷺ، **والفرق -حينئذ- بين شريعة النبي ﷺ، وشريعة من قبله.**

هذا الاستدلال نُوقش من قبل أصحاب القول الأول:

بما ذكره ابن العربي في الدليل الثالث: من أننا إنما نقول بشرع من قبلنا إذا جاء في شرعنا، وأخبر به الله، أو أخبر به النبي ﷺ في معرض المدح والثناء، وحينئذ يكون من جملة شرعنا ولا يُعد خاص بمن قبلنا.

سنغض الطرف عن أدلة أصحاب القول الثالث نصفها؛ وحتى لا نُطيل على الإخوة. فلا نقف عند أدلتهم كثيرا لضعفها.

القول الراجح في المسألة: الذي يظهر أن الراجح هو القول الأول؛ لقوة أدلته؛ وضعف أدلة المخالفين. وحينئذ يثبت أن ما ثبت في شرعنا من أحكام على أنها شرع لمن قبلنا، ولم يقع في شرعنا التصريح بتكليفنا بها، ولا بنفيها، ولا بنسخها فإنها تُعد من شرعنا؛ وأننا متعبدون بذلك.

ومن أوجه ترجيح هذا القول: أن الشارع إنما حكى لنا بعض الأحكام في الشرائع السابقة، وأوردها هل لمخالفتها، أو لعدم الفائدة منها، أو لنعمل بها؟

الأمر لا يخلو من ثلاثة أحوال -هذا سبر وتقسيم- لماذا ذكر القرآن بعض الأحكام التي وردت فيمن كان قبلنا؟

إما أن يكون أوردها لمخالفتها، أو لعدم فائدتها، أو لنعمل بها.

والأول: لا يصح؛ لأنه في الحقيقة لا حاجة لذكرها حينئذ؛ لأنه لم يذكرها ولم يعمل بها أساسا -لا نعمل بها لجهلنا بها، أو أنها كانت موجودة في كتبهم ونحن قلنا بأن ما كان في كتبهم ويتناقلونه بينهم خارج عن محل النزاع-.

والثاني: -لعدم فائدتها- أيضا لا يجوز في شرعنا؛ لأنه حينئذ يكون عبثا والشريعة منزهة عن العبث فلم يبق إلا **الثالث:** أنه إنما ذكرها؛ لنتأسى بها ونعمل بها ونقتدي بها فيمن سبقنا من الأنبياء والمؤمنين.

ثمرة الخلاف في هذه المسألة:

في الحقيقة أن هذه المسألة لها ثمرات فقهية كثيرة في كتب الفقه منها:

١- إذا وُجد حيوان لا يمكن معرفة حله بشيء من أدلة شرعنا. لكن ثبت تحريمه في شرع من قبلنا. **فهل يجوز الأخذ بذلك الحكم الذي في شرع من قبلنا، أم لا؟**

من قال: إننا متعبدون بشرع من قبلنا مطلقا يمكنه أن يأخذ بذلك الحكم، ومن قال: لسنا متعبدين بشرع من قبلنا يلزمه أن يقول: إنه لا يجوز الأخذ بحكم التحريم الذي ورد عنده. ومن توقف في تلك المسألة يمكنه أن يتوقف في هذه المسألة أيضا، فهو لا يرى الأخذ ولا عدم الأخذ. بل يبحث عن أدلة أخرى.

٢- هل الأضحية واجبة في شرعنا؛ لقوله - سبحانه وتعالى - حكاية عن إبراهيم عليه السلام: { **قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ {١٦٢} لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ {١٦٣}** } - الأنعام -، **فهل الأضحية واجبة أم غير واجبة؟**

من قال: إننا متعبدون بشرع من قبلنا مطلقا، تكون هذه الآية مما يستدل به، فإذا كانت واجبة في وقت إبراهيم - عليه السلام -؛ لقوله: {**وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ**}، فإنها أيضا تكون واجبة في شرعنا. ومن قال: إننا لسنا متعبدين بشرع من قبلنا، فإنه يقول: إن الأضحية ليست بواجبة، وإنما كانت واجبة في شرع إبراهيم -عليه السلام-، وليست واجبة في شرعنا.

٣- استدل بعض أهل العلم من الحنفية على جواز القسمة بطريقة المهايأة في الشرب -أي المناوبة في الشرب- لقوله تعالى: {**وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاء قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ**}؛ ولقوله تعالى: {**قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ**}قالوا: وإنما أخبر الله - سبحانه وتعالى - عن ذلك في شرع النبي صالح - عليه الصلاة وأفضل التسليم -، وإذا كان ذلك ثابتا في شريعة النبي صالح - عليه الصلاة والسلام -فهو ثابت أيضا في شريعتنا؛ لأنه لم يأتِ في شريعتنا النهي عن ذلك، ولم يأتِ في شريعتنا نسخه. فيبقى أيضا جائزا في بقية الشرائع.

٤- وهذه المسألة ذكرها ابن رشد - رحمه الله تعالى - في كتابه بداية المجتهد: [أن العلماء اختلفوا في الواجب على من نذر أن ينحر ابنه، **فقال مالك**: ينحر جزورًا فداء له، **وقال أبو حنيفة**: ينحر شاة وهو مروي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، **وقال بعضهم**: بل ينحر مائة من الإبل، **وقال بعضهم:** بل يُهدي مقدار ديته **ويُروى ذلك عن علي - رضي الله عنه -، وقال بعضهم**: بل يحج به **وبه قال الليث، وقال أبو يوسف والشافعي**: لا شيء عليه؛ لأنه نذر معصية ولا نذر في معصية] فنحن نرى خلافا كبيرا وأقوالا فقهية كثيرة في هذه المسألة (فيمن نذر أن ينحر ابنه -والعياذ بالله-) قال ابن رشد رحمه الله تعالى: [وسبب اختلافهم قصه إبراهيم -عليه السلام- أعني: هل ما تقرب به إبراهيم عليه السلام لازم للمسلمين، أو ليس بلازم. فمن رأى أن ذلك شرع خُص به إبراهيم عليه السلام قال: لا يلزم النذر، ومن قال: إنه لازم لنا -أي: أن شرع من قبلنا شرع لنا- قال: إن النذر لازم [يعني أن إبراهيم عليه السلام رأى أن يذبح ابنه، ومع ذلك جعل الله سبحانه وتعالى في مقام ذلك ذبح كبش. فالشاهد أن هذه المسألة اعتبار ذلك النذر صحيحا، أو ليس صحيحا] مبنية أو من وجوه بنائها: أن ما

أُمر به إبراهيم عليه السلام هل كان خاصا به، أو أنه عام له ولمن بعده.

٥- مسألة النكاح على الإجارة: فيها ثلاثة أقوال لفقهاء الأمة الإسلامية: **قول** بالجواز، **وقول** بالمنع، **وقول** بالكراهة.

قالوا: والمشهور عن الإمام مالك رحمه الله تعالى الكراهة، ولذلك رأى فسخه قبل الدخول. وأجازه من أصحابه طائفة وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى، ومنعه ابن القاسم وأبو حنيفة رحمهما الله إلا في العبد فإنه أجازه.

قال ابن رشد رحمه الله تعالى: [وسبب اختلافهم: هل شرع من قبلنا لازم لنا حتى يدل الدليل على الارتفاع، أم أن الأمر بالعكس -أي أنه ليس بلازم لنا-؟] فمن قال: هو لازم لنا أجازه -أي أجاز النكاح على الإجارة- بمعنى: أن تُنكح في مقابل أن يؤجرك. فمثلا: تريد أن تتزوج امرأة، فقال لك: تتزوجها على أن تعمل عندي بمقدار عشرين يوما، أو أن تعمل عندي في الدكان مدة سنة، أو أن تعمل عندي في الخياطة بمقدار كذا، أو أن تعمل عندي في بناء هذا المنزل فإذا أنهيته فذلك البناء هو مهرها وصداقها. فهل ذلك جائز؟

قال الشيخ: فمن قال: هو لازم -أي: شرع من قبلنا- أجاز النكاح على الإجارة؛ لقوله تعالى: "قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ "القصص: ٢٧، ومن قال: ليس بلازم فإنه يقول: لا يجوز النكاح بالإجارة؛ لأن ذلك إنما ثبت في شرع من قبلنا -في قصة موسى عليه السلام- وشرع من قبلنا ليس بشرع لنا، أما الذي يرى أن شرع من قبلنا شرع لنا فإنه يمكنه أن يحتج بذلك.

٦- مسألة الاغتسال في الخلوة عُريانا: مختلف فيها بين الفقهاء: فمن أجاز الاغتسال -اغتسال الإنسان في مستحمه إذا كان خاليا عُريانا- مما يستدل به على ذلك: ما جاء عند البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ: (**أن موسى عليه السلام كان رجلا حييا ستيراً، لا يُرى من جلده شيئاً استحياء منه، فآذاه من آذاه من بني إسرائيل، فقالوا: ما يستر هذا الستر إلا من عيب بجلده: إما برص، وإما أُدرة، وإما آفة** -الرجل الأدرة: هو الرجل الذي به عيب في خصيتيه كأن يكون فيها كِبَر، أو مرض-، **وإن الله أراد أن يُبرئه مما قالوا لموسى، فخلا يوما وحده، فوضع ثيابه على الحجر، ثم اغتسل، فلما فرغ من الاغتسال أقبل إلى ثيابه ليأخذها، وإن الحجر عَدى بثوبه، فأخذ موسى عصاه وطلب الحجر، فجعل يقول: ثوبي حجر، ثوبي حجر، حتى انتهى إلى ملأٍ من بني إسرائيل، فرأوه عُريانا أحسن ما خلق الله، وأبرأه الله مما يقولون، فأخذ ثوبه فلبسه، وطَفِق بالحجر ضربا بعصاه، ثلاثا أو أربعا أو خمسا، فذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهاً}**).

فهنا نجد أن موسى عليه السلام اغتسل في هذه الحال وهو عرياناً في مكان بعيد عن بني إسرائيل، وخلع ثيابه. فهل نقول: إن هذا الأمر جائز باعتبار أنه قد ثبت في شرع من قبلنا -وهو موسى عليه السلام-، وإذا كان ثابتا في شرع من قبلنا، فهو ثابت في شرعنا؟ فهذه من المسائل التي حصل فيها خلاف بين أهل العلم. فمن رأى: أن شرع من قبلنا شرع لنا أمكنه أن يستدل بهذه الحادثة.

الحلقة (٢٩)

الدليل الثاني من الأدلة المختلف فيها:

(قـــول الصحـــــابي إذا لم يظهر له مخالف)

تعريف الصحابي في اللغة والاصطلاح:

تعريفه لغة: مأخوذ من: صَحِب يصحَب صُحبة، بمعنى: لازم ملازمة، أو رافق مرافقة، أو عاشر معاشرة، فالصحبة هي:

المرافقة والملازمة والمعاشرة. وتطلق من الناحية اللغوية على من حصل له مجالسة، ورؤية لآخر، فيصدق عليه أنه صحبه، فنجد أن مادة الصاد والحاء والباء (صحب) تدور حول معنى المعاشرة والمرافقة ومن ذلك: الزوجة تُسمى صاحبة؛ لأنها ترافق وتعاشر زوجها ·

تعريفه اصطلاحا: قد اختُلف في تعريفه اختلافا كثيرا على أقوال كثيرة،

لكننا نقتصر هنا على أشهر التعريفات الواردة:

التعريف الأول: (أنه من رأى النبي ﷺ مؤمنا به، وصحبه ولو ساعة -يعني: ولو لحظة-)

وهذا تعريف جمهور المحدثين، وهو ظاهر ما نُقل عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى حيث يقول -في رواية عنه-: [كل من صحبه سنة، أو شهرا، أو يوما أو ساعة، أو رآه من الصحابة على قدر ما يصحبه]، وهذا القول هو قول البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه، واختاره ومال إليه ورجحه الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في فتح الباري.

ولذلك عرّف ابن حجر الصحابيّ -في فتح الباري- بأنه: [من لقي النبي ﷺ مؤمنا به، ومات على الإسلام، ولو تخللت ذلك ردة على الأصح]. المهم أن الصحابي إنسان -رجل، أو امرأة- لقي النبي ﷺ مؤمنا به، ومات على الإسلام، فإنه يُعد عند أصحاب هذا القول من الصحابة، وقد نال رتبة الصحبة.

إذاً يدخل -من خلال هذه التعريفات- كل من لقي النبي ﷺ، أو اكتحلت عيناه برؤية النبي ﷺ، سواء طالت المجالسة أم قصرت.

ونلاحظ أن هذه التعريفات لم تحدد مقدارا للمجالسة، ولذلك قالوا: سواء طالت المجالسة للنبي ﷺ أم قصرت، سواء روى عنه أم لم يروِ عنه، سواء حدثه أم لم يحدثه. المهم: أنه رأى النبي ﷺ.

ولذلك قالوا: هذا الإطلاق يشمل من جالسه ومن لم يجالسه، من طالت صحبته أو قصرت، من نقل عنه وروى عنه ومن لم يروِ، ومن غزا معه ومن لم يغزُ، ومن حج معه ومن لم يحج. وكذلك يدخل فيه من رآه وإن لم يجالسه، مثل من رآه ﷺ في حجة الوداع، ونظر إلى النبي ﷺ فإنه يكون قد نال شرف الصحبة، بل قالوا: حتى لو لم يره لعارض فإنه كذلك يدخل كالأعمى كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في الإصابة، فيدخل في ذلك من لم يرَ النبي ﷺ لعارض كالأعمى، ولذلك يقول الحافظ: [هو من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ومات على الإسلام]، فقوله: (لقي) أعم من قوله: (رأى). والذين قالوا: (من رأى) أي: من أمكنه رؤية النبي ﷺ.

وهذا التعريف الأول نسبه الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى لجمهور العلماء سلفا وخلفاً، واختار هذا القول من الأصوليين طائفة كالقاضي أبي يعلى، وأبو الخطاب، وابن قدامة، والطوفي، وابن النجار، والآمدي، والأسنوي بل نسبه الآمدي إلى أكثر الشافعية وهو اختيار ابن حزم رحمه الله تعالى·

إذاً يصدق على هذا القول أنه قول الجماهير من أهل العلم [أن الصحابي هو من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ومات على الإسلام] بهذا الإطلاق فلا نشترط فيه طول مجالسة، ولا طول صحبة، ولا نشترط فيه أن يكون قد روى عنه، ولا نشترط فيه أن يكون أيضا قد حدثه، ولا نشترط فيه أن يكون أيضا قد غزا معه·

التعريف الثاني للصحابي: (أنه من رأى أو من لقي النبي ﷺ واختص اختصاص الصاحب بالمصحوب متبعًا إياه مدة يصدق معها إطلاق أنه صاحب من الناحية العرفية بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة)

كما تقول: فلان صاحب فلانا، فنحن لا نُطلق ذلك من الناحية العرفية إلا على شخص له مع ذلك المصاحَب نوع

اختصاص. قالوا: كذلك الصحابي لا يُطلق إلا على من له مع النبي ﷺ نوع اختصاص، فلابد من مدة معينة لا نحددها. لكن المدة تُقبل عرفا في أن يصدق عليه أنه صحابي. وهذا القول هو قول كثير من الأصوليين، وهو اختيار الجويني، والغزالي، وابن السمعاني من الشافعية، وهو قول شهاب الدين القرافي من المالكية.

التعريف الثالث للصحابي: (أنه من صحب النبي ﷺ سنة أو سنتين، أو غزا معه غزوة أو غزوتين)، وهذا القول قال به: سعيد بن المسيب-نسبَه إليه ابن كثير وابن حجر والطوفي والشوكاني وغيرهم - فهو يقول: إنما يصدق الصحابي على من صحب النبي ﷺ وعاشره، أو رافقه مدة سنة أو سنتين، أو على الأقل يكون قد غزا معه غزوة أو غزوتين - وهذا قول سعيد بن المسيب - ٠

الراجح في هذه المسألة:

هو القول الأول الذي عليه الجمهور، وتسنده الناحية اللغوية فإنه يصدق على كل "من لقي شخصا أنه صحبه، ولا يحدد لذلك مدة محددة.

وهناك من اعتذر لأصحاب القول الثاني: بأن مقصودهم ليس من ينال رتبة الصحبة. فهو يقول: إن أصحاب القول الثاني يوافقون أصحاب القول الأول في نيل الصحبة لمن لقي النبي ﷺ ولو ساعة. إنما هم يتكلمون عن الصحابي الذي يُقبل قوله في باب الاجتهادات -الذي يُعد مجتهدا، والذي يُعد قد درس في مدرسة النبي ﷺ- فهذا لا يصدق إلا على من صحب النبي ﷺ فترة ورأى نزول التشريع عليه ونحو ذلك، فإذا كان هذا قولهم فالخلاف بينهم وبين أصحاب القول الأول في هذه المسألة ليس بذاك القوي.

طرق معرفة الصحابي: ذكر طائفة من أهل العلم بعض الطرق التي يُتبين من خلالها أن ذلك الراوي هو من صحابة النبي ﷺ فقالوا: منها:

الطريق الأول: النقل المتواتر بأن ذلك الشخص صحابي، وذلك بأن يشتهر عند الناس ويتواتر عند التابعين، ومن بعدهم صحبة شخص معين من الأشخاص الذين كانوا يعيشون في فترة النبي ﷺ.

وهذا كما ثبت بالتواتر مثلا صحبة الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ، فلا يمكن أن يشككنا في ذلك مشكك، وكذلك زوجات النبي ﷺ، وكذلك بنات النبي ﷺ، وكذلك من هم معروفون بالنقل المستفيض عنه ﷺكزيد بن ثابت، وابن عباس، وابن عمر، ومعاذ بن جبل، وابن مسعود، وعمرو بن العاص، وأنس، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وغيرهم ﷺ فالكثير من الصحابة ﷺ ثبتت صحبتهم عن طريق النقل المتواتر المستفيض الذي لا يمكن أن يشككنا فيه مشكك، إذن هذا الطريق ظاهر وواضح، وهو أن يكون قد استفاض عند التابعين، ومن بعدهم صحبة ذلك الإنسان للنبي ﷺ، ونيله لشرف صحبة النبي ﷺ، فرضي الله تعالى عن صحابة نبيه أجمعين ٠

الطريق الثاني: النقل الصحيح من الآحاد أن فلانا من الصحابة، بمعنى: إذا نقل شخص من الآحاد أن فلانا صحب النبي ﷺ، وكان ذلك النقل صحيحا من إنسان عدل. فهذا تثبت به صحبة ذلك الشخص للنبي ﷺ.

الطريق الثالث: إخبار المرء عن نفسه بأن يقول: أدركت النبي ﷺ، أو سمعته، أو شاهدته، أو رأيته في الحج، أو كنا في غزاة فكان معنا النبي ﷺ، أو مر علينا النبي ﷺ وأصحابه في قرية كذا، أو في طريق كذا، أو نحو ذلك مما ينقله الشخص، ويترتب على ذلك أن نعلم أن ذلك الشخص قد رأى النبي ﷺ فهذا أيضا تثبت به صحبة ذلك الشخص. قالوا: بشرط أن يكون ذلك المُخبِر عدلاً ثقة معاصراً للنبي ﷺ، فلابد أن يكون ثقة، وعدل، ومعاصراً للنبي ﷺ أما إذا كان الذي أخبر بذلك ونحن نعلم

أنه لم يدرك عصر النبي ﷺ، ونحن نعلم ذلك فإنه يكون على سبيل الكذب أو الوهم. فيكون إخبار العدل الثقة المعاصر للنبي ﷺ أنه رأى النبي ﷺ وأدركه وشاهده. فهذا يُعد من طرق معرفة الصحابي، وهذا هو اختيار جمهور أهل العلم في هذه القضية.

مسألة: عدالة الصحابي:

نتكلم عنها باختصار؛ لأنها من الأمور المعروفة؛ ولأنكم درستموه في المستوى السابق (الثالث).

الصحابة كلهم عدول عند علماء السلف والخلف من المحدثين والفقهاء والأصوليين، بل نقل ابن عبد البر وغيره إجماع الأمة على ذلك، وأنه لا عبرة بالأقوال الشاذة في هذا الباب؛ وذلك لثبوت تعديلهم بتعديل الله ﷻ لهم، وبتعديل النبي ﷺ لهم، ولعلكم قد أخذتم طائفة من الأدلة من الكتاب والسنة، وأقوال السلف فيما سبق لكم أن أخذتموه في المستوى السابق.

تحرير محل النزاع في مسألة حجية قول الصحابي:

كلام أهل العلم فيها (ولننتبه لهذا) ليس فيما ينقله الصحابي عن النبي ﷺ بل إنما هو في اجتهادات الصحابة - إذا اجتهد الصحابي - كما رُوي مثلا عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت في الجنين: "لا يبقى الجنين في بطن أمه أكثر من سنتين ولو فِلكة مغزل -يعني: بمقدار فِلكة المغزل-" فهذا الكلام من عائشة رضي الله عنها كلام جليل من صحابية كريمة، وهي صحابية نقدرها ونجلها ونعتقد أنها من خير أزواج النبي ﷺ **لكن هل قولها هذا يكون حجة؟ وهل حينئذٍ يلزمنا أن نعتقد أن الجنين لا يمكن أن يلبث في بطن أمه أكثر من سنتين بناء على هذا الاجتهاد الصادر من عائشة رضي الله عنها؟ وهل يكون قولها بمثابة قول صاحب التشريع؟. هذا هو محل الخلاف في هذه المسألة .**

إذا لابد أن نعرف المواطن التي حصل فيها الخلاف، والمواطن المتفق على إخراجها إما للاتفاق على حجيتها، أو للاتفاق على عدم حجيتها. وهذا ما يسمى بتحرير محل النزاع بين المواطن التي حصل فيها النزاع، والمواطن التي اتُفق على أنها ليست داخلة في صلب هذا الموضوع-والذي هو موضوع حجية أقوال الصحابة، أو حجية اجتهادات الصحابة-.

إذا لنعرف تحرير محل النزاع في حجية أقوال الصحابة، أو حجية اجتهادات الصحابة ينبغي أن نعرف **الصور الخارجة عن محل النزاع، وذلك من خلال الآتي:**

أولا: ينبغي أن يُعلم أن البحث في حجية قول الصحابي مبحث من مباحث الفقه وأصوله، وليس من مباحث العقيدة؛ لأن الكلام فيها هو من باب الأحكام الفقهية والفتاوى، وذلك لاتفاق أهل العلم على حجية قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه كالعقائد والمغيبات، وبالتالي فليست هذه المسألة مما يُقال فيها إن قول السلف كذا، وقول من خالف كذا. هذا لا يصح فلا يصح بحث المسألة كما حصل من بعضهم أن يجعل فيها خلافا بين السلف وغيرهم. والمسألة مسألة فقهية أصولية، وليست مسألة عقدية. فلا يُخلط بين المسائل. ويدل لذلك ما روى الأئمة مالك، والشافعي، وأحمد فقد جاء عنهم في حجية قول الصحابي قولان، ولذلك لا يصح أن يقال: إن من قال: أن قول الصحابي لا يُحتج به فقد خالف السلف وخصوصا أنه قد خالف في هذه المسألة بعض السلف فلازم هذا أن يكون الأئمة كمالك، والشافعي، وأحمد قد خالفوا السلف في هذه المسألة.

وينبغي أن يُعلم أيضا أن مسلك الصحابة في فهم الكتاب والسنة وطريقتهم في اتباع النصوص وعدم تجاوزها وتأويلها بخلاف المراد منها، وأن تركهم للبدع والأهواء والخصومات في الدين كل هذا واجب الاتباع، وليس هو المراد في البحث هاهنا، فلسنا نبحث عن طريقتهم في الاجتهاد، وكيفية الاستنباط. بل الواجب على الإنسان أن يتبع مدرسة الصحابة في

الفهم والتلقي عن النبي ﷺ، وكذلك طريقتهم في أخذهم بظاهر النصوص، وعدم اللجوء إلى التأويل، وتركهم البدع والانحرافات والأهواء والخصومات، فكل هذا هو من قبيل واجب الاتباع.

وكلام أهل العلم هنا في قولٍ لصحابيٍّ واحدٍ من قبيل الاجتهاد الفقهي الذي يجوز الاجتهاد فيه.

وكذلك ينبغي أن يُعلم أن الاتباع للصحابة، بل للصحابي الواحد في السيرة والزهد والورع والجهاد محل اتفاق بين أهل العلم أيضا.

إذاً هذا الكلام السابق ينبغي أن يعرف طالب العلم أنه خارج عن محل النزاع، ولا يتكلم أهل العلم عنه في الخلاف في مسألة حجية قول الصحابي؛ لأن المقصود بمسألة حجية قول الصحابي هو اجتهاد الصحابي في المسائل الفقهية.فليست المسألة من مسائل العقيدة ولا يصح طرحها بأن يُقال: هذا قول السلف، وهذا قول غير السلف. بل المسألة مختلف فيها بين السلف من جهة، ومن جهة أخرى أن أهل العلم المعتبرون متفقون على أن الصحابة يُقتدى بهم في تركهم للبدع والانحرافات، وأخذهم بظواهر النصوص، وتركهم للتأويلات، وكذلك أن الصحابة بل الصحابي الواحد يُقتدى به في الزهد والورع والجهاد ونحو ذلك مما

لا يتعلق بالأحكام الفقهية.

ثانياً: قول الصحابي الذي يُضيفه إلى النبي ﷺ أو إلى عصر النبي ﷺ مثل أن يقول: كنا نفعل كذا وكذا في حياة النبي ﷺ أو كانوا يفعلون كذا في حياة النبي ﷺ فهذا أيضا حجة باتفاق أهل العلم؛ لأنه يُعتبر سنة عن النبي ﷺ رواها الصحابي عنه، إذا هذا خارج محل النزاع.

وإذا عرفنا أن هذا من السنة فمن باب أولى إذا قال الصحابي: قال الرسول ﷺ فلا يدخل في ذلك (ما رفعه الصحابي- المفرغ-) - كما حصل من بعض الطلبة حينما كنا نشرح المسألة ففهم من ذلك غير المراد، فقال: كيف بصحيح البخاري الذي نقله الصحابي؟ -نقول: هذه ليست داخلة في محل النزاع.فالذي رواه الصحابي عن النبي ﷺ، ونسبه إلى النبي ﷺ لا يقال عنه: هذا قول صحابي، بل يقال: هذا قول النبي ﷺ، بل إذا قال الصحابي قولا وعلمنا من سياقه أنه يقصد عصر النبي ﷺ ولو لم يصرح بذلك لجعلناه من قبيل السنن المرفوعة إلى النبي ﷺ كما لو قال: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون في عصر النبي ﷺ.

ثالثا: من المسائل الخارجة عن محل النزاع: أن قول الصحابي الذي لا يُدرك بالعقل ولا مجال للرأي فيه حجة أيضا من غير خلاف؛ لأن هذا القول لما كان لا مجال للرأي فيه فلابد أن يكون طريق معرفته السماع عن الرسول ﷺ، وحينئذ يأخذ حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، كمن ذكر قولاً في ثواب الأعمال (من عمل كذا فله ثواب كذا)، أو من ذكر شيئا مما يتعلق بأخبار الجنة أو النار، كما ورد عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه قال: [أُوقد على النار ألف سنة حتى احمرَّت، ثم أُوقد عليها ألف سنة حتى ابيضَّت، ثم أُوقد عليها ألف سنة حتى اسودَّت فهي سوداء مظلمة]فهذا يأخذ حكم المرفوع إلى النبي ﷺ؛ لأنه لا يمكن للصحابي أن يقول ذلك من قبيل الرأي والاجتهاد. فهذا خارج عن محل النزاع .

رابعا: كذلك قول الصحابي-إذا انتشر واشتهر ووافق رأي الباقين- فهو حجة بالاتفاق؛ لكونه-حينئذ- إجماعا صريحًا والإجماع حجة، مثلما ورد من اشتراط مضي الحول في الزكاة، فهذا ذهب إليه بعض أهل العلم أنه لم يصح عن النبي ﷺ فيه حديث مرفوع، وإنما العمدة فيه ما رُوي عن أنس عن أبي بكر - رضي الله عنهما -، ووافقه عليه الصحابة ﷺ فاشترطنا الحول في الزكاة بناء على فتوى أبي بكر، وموافقة الصحابة له وهذا ثابت بالإجماع.

الحلقة (٣٠)

قلنا رابعاً: إن قول الصحابي إذا انتشر واشتهر بين الصحابة فإنه له حكم الإجماع سواء كان قولاً أو فعلاً من الصحابي، فإذا فعل في عهد الصحابة، وأقره الصحابة فإنه يأخذ حكم الإجماع الصريح أو السكوتي، كما ذكرنا أنه جاء عن أبي بكر ﷺ من إقرار الحول في الزكاة، ووافقه على ذلك الصحابة، فكان ذلك إجماعا. كذلك ما فعل علي ﷺ من تغسيله لفاطمة زوجه بمحضر من الصحابة، فلم ينكر عليه أحد فعلمنا أن ذلك إجماعاً من الصحابة ﷺ، فالقول أو الفعل إذا صدر من الصحابي وأقره عليه سائر الصحابة؛ عُدَّ ذلك من قبيل الإجماع وليس داخلاً في "قول الصحابي".

خامساً: قول الصحابي الذي اشتهر ولم يعرف له خلاف من الصحابة أيضا حجة إذا كان ذلك من قبيل الإجماع السكوتي الذي أخذناه في المحاضرات السابقة، وتكلمنا عنه وذكرنا خلاف أهل العلم فيه **وذكرنا أن الراجح أن الإجماع السكوتي حجة**، لأن عدم مخالفة أحد منهم له مع قوة وازعهم الديني وعدم خشيتهم في الله لومة لائم دليل على إقرارهم لهذا، ولهذا يقول ابن تيمية رحمه الله: "وأما أقوال الصحابة فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم فهو حجة عند جماهير العلماء "

سادساً: قول الصحابي إذا اجتهد فيه وخالف نصا لا عبرة به، وإنما العبرة بالنص، لأن الصحابة بشر يصيبون ويخطئون، ولذلك قال الإمام مالك: "كل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر"يقصد النبي ﷺ فإذا علمنا أن الصحابي اجتهد وأخطأ، ولم تبلغه سنة النبي ﷺ، أو بلغته لكنه لم يفهمها على الوجه المراد، فإننا حينئذٍ نعمل بسنة النبي ﷺ، مثلما جاء عن عبد الله بن عمر ﷺأنه كان لا يرى ماء البحر مطهرا، ولا يرى ماء البحر طهورا يرتفع به الحدث، فهذا قد حكى الحافظ ابن عبد البر الإجماع على خلافه وأن ذلك مخالف لسنة النبي ﷺ عندهم قال: " هو الطهور ماؤه الحل ميتتة"فقول الصحابي هنا اجتهاد منه يؤجر عليه إن شاء الله تعالى، لأن النبي ﷺ قال: " إذا أجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا أخطا فله أجر" فنحن نرجو له الأجر، ولكننا لا نتابعه على ذلك لأننا نعلم من سنة النبي ﷺ أن ذلك الأمر كان على خلاف سنة النبي ﷺ.

سابعاً: لا حجة لقول بعض الصحابة الصادر عن اجتهاد على بعض إذا اختلفوا، فأقوال الصحابة ليست حجة على بعضهم البعض. وكلام أهل العلم في حجية قول الصحابي على من بعدهم لا على من كان موجوداًمعهم في عصرهم، فإذاً الواجب على من جاء بعدهم الترجيح بين أقوالهم بحسب الدليل، وإذا اختلف الصحابة في المسألة وعلمنا اختلافهم، فلا نقول إن في المسألة هنا قول صحابي بمعنى هذه المسألة التي نختلف فيها نحن إنما هي تدخل في مسألة أخرى وهي ما ذكرناه لكم سابقا "إحداث قول ثالث"، فإذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين، مثل: اختلافهم في الجد مع الأخوة فإننا حينئذ لا نقول إن في المسألة ما يطلق عليه قول الصحابي في هذه المسألة، وإنما فيها اختلاف صحابة والواجب على من بعدهم ألاّ يخرجوا عن أقوالهم ولا يُحدثوا قولا جديدا، ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وإن تنازعوا (يقصد الصحابة) رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء، ومن أمثلة ذلك مثلا: ما جاء عن ابن عمر أنه كان يتتبع الطرق التي يذهب إليها رسول الله ﷺ في الحج، ويقف في المكان الذي وقف فيه النبي ﷺ، ويتوضأ في المكان الذي توضأ فيه، وخالفه أبوه عمر، وأنكر أيضا من كان يتتبع آثار النبي ﷺ وطرقه كما روى ذلك ابن أبي شيبة رحمه الله. فهذا الأمر لا نقول فيه إن فيه قول الصحابي؛ إنما نرجح بين القولين ونرى أن قول عمر هو الذي عليه أكثر الصحابة.

ثامناً: أن قول الصحابي في غير المسائل التكليفية غير حجة باتفاق، فهنا الخلاف في المسائل التكليفية الشرعية الفقهية؛ أما لو قال مثلا: إن البلد الفلاني يقع في كذا (اجتهادا منه) أو قال: إن فلانا كان أطول من فلان، أو كان أطول عمرا من فلان ونحو ذلك، أو استحسن صناعة، أو زرعا أو تجارة فهذا في الحقيقة ليس من محل النزاع؛ بل هذا قال به من مقتضى معلوماته

البشرية والإنسانية فهذا قد يوافق فيه وقد
لا يوافق فيه لأن هذا من أمور الدنيا، فقول الصحابي في أمور الدنيا ليس بحجة فلو خالفه مخالف فهذا خارج محل النزاع.
تاسعاً: أن قول الصحابي إذا رجع عنه لا يكون حجة بالاتفاق. فهو خارج عن محل النزاع، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما بالرجوع عن قوله بجواز ربا الفضل، فهذا في حكم المنسوخ في حق الصحابي،
إذاً هذه الصور كلها خارجة عن محل النزاع، فإذا قال الصحابي قولا ونسبه إلى النبي ﷺ أو يمكن أن ينسب إلى النبي ﷺ، كما لو كان قاله في مسألة لا مجال للرأي فيها فنحن نحسم المسألة ونقول هذا خارج عن محل النزاع باتفاق.
إذا يتبين مما سبق أن محل النزاع هو قول الصحابي الاجتهادي من رأي أو فتوى أو فعل أو عمل في أمر من أمور الدين التكليفية الذي لم يخالف نصا أو إجماعا، ولم يدل عليه دليل من نص أو إجماع، ولم يوافقه غيره من الصحابة، ولم يخالفوه ولم يرجع عنه، إذاً هذا هو محل النزاع بين أهل العلم، في مسألة قال فيها الصحابي قولا باجتهاده المحض الذي لا يمكن أن ننسبه إلى الشارع، والذي قاله في مسألة شرعية وليس في مسألة دنيوية، فهل هذا القول يكون حجة بمثابة الدليل الشرعي؟ هذا هو موطن الخلاف في هذه المسألة.
اختلف أهل العلم في هذه المسألة على أقوال كثيرة ومن أهمها:
القول الأول: أن قول الصحابي حجة؛ وهذا القول منسوب للإمام مالك والشافعي في القديم، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحم الله الجميع، واختار ذلك من الحنابلة القاضي أبو يعلى، ومال إليه ابن القيم ورجحه وقواه كثيرا في إعلام الموقعين، وقال بهذا القول بعض الحنفية. إذا على هذا القول فإن قول الصحابي حجة ويجب على المجتهد إذا صح عنده قول الصحابي – وفق الضوابط السابقة– أن يلتزم به.
القول الثاني: أن قول الصحابي ليس بحجة وهذا القول هو الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وهو المشهور عن الشافعية أنه قول الشافعي في الجديد، وهو قول أكثر أتباع الإمام الشافعي كالغزالي والآمدي وغيرهما، وقال به طائفة من الحنفية وهو قول أهل الظاهر. أن قول الصحابي ليس بحجة، ولا يلزم الأمة أن تلتزم به كما تلتزم بالكتاب والسنة.
القول الثالث: عدم حجية قول الصحابي إلا إذا كان الصحابي من أهل الفتوى كابن عمر والخلفاء الراشدين وعائشة وابن عباس ونحوهم ممن اشتهر عنه الفتوى والنقل، أما إذا لم يكونوا من أهل الفتوى فليس قولهم حجة وهذا القول قال به بعض الحنفية.
القول الرابع: أن قول الصحابي حجة إذا وافق القياس لأنه يدعمه القياس حينئذ، وهذا أشار إليه الشافعي في الرسالة، ونسبه إلى الشافعي الباقلاني، وقال: إنه مذهب الشافعي في الجديد، واختاره ابن القطان.
القول الخامس: أن قول الصحابي حجة إذا خالف القياس وهذا قال به طائفة كالغزالي في المنقول، وابن برهان؛ لأنه لا يخالف القياس إلا لأنه استند إلى نص فلا يمكن أن يخالف القياس الظاهر إلا إذا استند إلى نص فالحجية جاءت من النص استند إليه وإن لم يظهره لنا.
والأقوال في المسألة أكثر من هذه الأقوال، لكن نكتفي بهذا القدر، ونكتفي في الأدلة بأدلة القولين الأول والثاني، نظرا لكثرة الأدلة في المسألة، وحتى لا نتشعب في المسألة كثيرا، ومن أراد المزيد من الفائدة فليرجع إلى إعلام الموقعين لابن القيم.
أدلة أصحاب القول الأول: استدلوا بأدلة كثيرة جدا ذكرها ابن القيم وقد يكون في بعضها بُعد، لكننا نسوقها كما هي عند ابن القيم وعند من احتج بها، ولهم أدلة من الكتاب والسنة والمعقول ولذا سنقتصر على أبرز الأدلة:

أولا: أدلة أصحاب القول الأول من الكتاب:

١- قوله تعالى: {**وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**}

ووجه الاستدلال من الآية: كما ذكر ابن القيم وغيره: أن الله تعالى أثنى على من اتبع الصحابة فقال: {**وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ**} فهو أثنى على من اتبع الصحابة، فإذا قال الصحابي قولا فاتبعه عليه متبع قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم، ويصدق عليه أنه متبع لهم فيجب أن يكون محمودا على ذلك، وأن يستحق الرضوان الذي جاء في هذه الآية.

٢- قوله تعالى: {**اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ**} **ووجه الاستدلال من الآية:** أن الله تعالى قص في هذه القصة عن صاحب يس على سبيل الرضا بهذه المقالة، والثناء على قائلها، والإقرار له عليها، وكل واحد من الصحابة لم يسألنا أجرا وهم مهتدون؛ فيجب أن نتبعهم لأن الآية قالت: {**اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ**} وكل واحد من الصحابة يصدق عليه أنه لم يسألنا أجرا على ما فعل لهذا الدين إذاً يجب علينا أن نتبعه.

٣- قوله تعالى: {**وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ**} قالوا: وإن أول المنيبين إلى الله هو رسول الله ﷺ وهو مأمور عليه الصلاة والسلام بإتباع سبيل من أناب إلى الله من الأنبياء والمرسلين والمؤمنين السابقين، والأمر له أمر لأمته، وأول أمته هم صحابته ﷺ أجمعين، فكل من الصحابة منيب إلى الله فيجب إتباعه في أقواله وأفعاله واعتقاده، وقالوا: إن إتباعه في أقواله وأفعاله واعتقاده من أكبر سبيله.

٤- قوله تعالى: {**قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**} **ووجه الاستدلال من الآية:** أن الله أخبر الرسول يدعو إلى الله على بصيرة، ومن اتبعه أيضا يدعو إلى الله على بصيرة؛ ومن دعا إلى الله على بصيرة وجب إتباعه. وكل واحد من الصحابة يدعو إلى الله على بصيرة فيجب أن نتبعه. وقد يلاحظ أن الآيات فيها بُعْدٌ في الاستدلال أي ليست مباشرة في أقوال الصحابة، أي يمكن أن يستدل بها على ما ذكرناه من الخارج عن محل النزاع وهو ما يتعلق بطريقهم في الاستدلال وابتعادهم عن البدع والضلالات أخذاً بظواهر النصوص واتباعهم في سمتهم وأخلاقهم ونحو ذلك.

٥- قوله تعالى: {**قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ**} قال ابن عباس: هم أصحاب النبي ﷺ. قال ابن القيم **في وجه الاستدلال:** "وحقيقة الاصطفاء افتعال من التصفية، فيقول قد صفاهم من الأكدار. قال: والخطأ من الأكدار فيكونون مصفين منه، فمن المحال أن يحرمهم كلهم الصواب في مسألة؛ فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ولا يفتي فيها غيره بالصواب ويظفر فيها بالهدي من بعدهم.

٦- أن الله تعالى شهد لهم بأنهم أوتوا العلم كما قال تعالى: {**وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**} وقوله تعالى: {**وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا**} وقوله تعالى: {**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**}.

قالوا: والآيات كلها تقرر أنهم أهل العلم، وكلمة العلم دخلت عليها اللام الاستغراقية؛ وهي تفيد أنهم بعثوا بالعلم الذي بُعث به النبي محمد ﷺ وما دام قد أوتوا هذا العلم، أي كل العلم فالواجب إتباعهم، وقد استدل أصحاب هذا القول بآيات كثيرة من هذا القبيل وللفائدة يمكن الرجوع إلى إعلام الموقعين.

٧- قوله تعالى: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**} وكل واحد من الصحابة يصدق عليه أنه صادق فيجب أن

نكون معهم.

٨- قوله تعالى: {**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**}.

قالوا: وكل واحد من الصحابة شهيد.

واستدلوا أيضا بآيات مستغرقة في البعد كقوله تعالى: {**وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا**}. قالوا: وكل واحد من الصحابة إمام فيجب أن نتبعه.

ولذلك نوقش الاستدلال بهذه الآيات كلها بمناقشة واحدة:

وأجاب النافون لحجية قول الصحابي بأن قصارها أنها تدل على فضيلة الصحابة رضوان الله عليهم لا غير، فهي من الآيات الدالة على فضل الصحابة وعلى مكانتهم، وهذا القدر خارج عن محل النزاع لأننا جميعا متفقون على عدالة الصحابة، ومكانتهم في الدين، وإنما كلامنا عن اجتهاد صدر عن آحاد الصحابة.

فهذه الآيات تدل على فضيلة الصحابة وهذا أمر يجب اعتقاده في حق الصحابة، لكن هذا لا يلزم منه قبول اجتهاداتهم، فليس في الآيات الأمر بلزوم أخذ قول الصحابي الفرد، إذاً هذا الاستدلال الذي ورد عن أولئك مناقش من قبل أصحاب القول الثاني، نكتفي بهذا القدر من أدلة الآيات القرآنية لأصحاب القول الأول.

الحلقة (٣١)

ثانياً: أدلة أصحاب القول الأول من السنة:

استدلوا بأحاديث كثيرة تحث على الاقتداء بالصحابة على وجه العموم ومن ذلك:

١- ما ثبت عن النبي ﷺ في الحديث الصحيح من وجوه متعددة أنه قال: (**خير القرون القرن الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**).

ووجه الاستدلال من الحديث أن النبي ﷺأخبر أن خير القرون قرنه مطلقا، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيرا في بعض الوجوه دون بعض فإنهم لا يكونون خير القرون مطلقا، إذًا هذا الاستدلال كما نراه أنهم يقولون أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنهم خير القرون، وهذا يقتضي أن يقدموا في كل باب لمقتضى هذه الخيرية الثابتة لهم بإخبار النبي ﷺ.

٢- كذلك ما روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: (**صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ فقلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء، فجلسنا فخرج علينا فقال: مازلتم هاهنا. فقلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء، قال: أحسنتم وأصبتم ورفع رأسه إلى السماء، وكان كثيرا ما يرفع رأسه إلى السماء. فقال: النجوم أمنة للسماء؛ فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون**). هذا الحديث العظيم الشريف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الذين قالوا بحجية قول الصحابي أن **وجه الاستدلال منه** أن النبي ﷺ جعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم كنسبته إلى أصحابه؛ وكنسبة النجوم إلى السماء. قالوا: ومن المعلوم أن هذا التشبيه يعطي من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم هم أي الصحابة بنبيهم ﷺ، وما هو نظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، وأيضا فإنه جعل بقاءهم بين الأمة أمنة لهم وحرزاً من الشر وأسبابه، فلو جاز أن يخطئ الصحابة في ما أفتوا به ويظفروا به من بعدهم لكان الظافرون بالحق أمنة للصحابة، وحرزاً للصحابة، وهذا من المحال لأنه عكس ما أخبر به النبي ﷺ.

٣- أيضا قول الرسول ﷺ: (**إن مثل أصحابي في أمتي كمثل الملح بالطعام؛ لا يصلح الطعام إلا بالملح**) قال الحسن: قد ذهب ملحنا فكيف نصلح.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث أنه شبه أصحاب النبي ﷺ شبه أصحابه بصلاح دين الأمة بهم بالملح الذي صلاح الطعام به، فلو جاز أن يفتوا بالخطأ ولا يكون في عصرهم من يفتي بالصواب، ويظفر به من بعدهم لكان من بعدهم هو الملح لهم، وهذا أيضا من المحال لأنه بخلاف وعكس ما أخبر به النبي ﷺ لأن النبي ﷺ إنما جعل الصحابة هم الملح فكيف نعكس ونجعل غير الصحابة هو الملح لمن جاء بعد الصحابة.

٤- استدلوا أيضا بما جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: (**لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**) قالوا: وإذا كان مد أحد أصحابه أو نصيفه أفضل عند الله تعالى من مثل أحدٌ ذهبا من غيرهم فكيف يجوز أن يحرمهم الله الصواب في الفتاوى، ويظفر به من بعدهم، هذا من أبين المحال إذاً النبي ﷺ يقول في هذا الحديث: لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحدٍ ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه، فهذا في الحقيقة يعني سيردُّ عليه أصحاب القول الثاني أن ذلك في الفضل وليس في القول.

٥-كذلك أيضا قول النبي ﷺ (**إن الله اختارني وأختار لي أصحاباً فجعل لي منهم وزراء وأنصارا وأصهارا** الحديث)قالوا: ومن المحال أن الله يحرم الصواب من اختارهم الله لرسوله، وجعلهم وزراءه وأنصاره وأصهاره، ويعطيه من بعدهم. المهم أن الآيات بالحديث ذلك حقيقة كثيرة جدا يعني من أراد المزيد يمكنه أن يرجع إلى إعلام الموقعين.

٦- كذلك أضاف أيضا حديثًا آخر يعني ما قاله عبادة بن الصامت رضي الله عنه وغيره (**بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول بالحق حيث كنا، ولا نخاف في الله لومة لائم**) قال: ونحن نشهد بالله أنهم وفوا.

يقول ابن القيم: نحن نشهد بالله أنهم وفوا بهذه البيعة، وقالوا بالحق وصدعوا به، ولم تأخذهم بالله لومة لائم، ولم يكتموا شيئاً، فمن المحال أن يوفق يعني غير الصحابة للصواب وأن يحرمه أصحاب رسول الله ﷺ.

٧-كذلك قال أصحاب هذا القول أن الصحابة إذا قالوا قولا أو قال بعضهم قولا ثم خالفهم مخالف من غيرهم من التابعين أو من بعدهم كان مبتدئًا لذلك القول، وكان مبتدعا له، وقد قال النبي ﷺ: (**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة**). قال: وقول من جاء بعدهم يخالفهم فيكون حينئذ من محدثات الأمور التي نهى عنها النبي ﷺ فلا يجوز اتباعه.

على كل لا نطيل الأحاديث في ذلك فإنها كثيرة جدا التي نقلها أصحاب هذا القول، إلا أنها مناقشة بمناقشةٍ عامة كما حصل فيما ذكرناه من الآيات القرآنية.

نوقش الاستدلال بالأحاديث السابقة

بأن الاستدلال بهذه الأحاديث خارج عن محل النزاع، لأن تلك الأحاديث في بيان فضل الصحابة، وعلمهم وحسن الاقتداء بهم، وهذا أمر يجب اعتقاده في حق الصحابة رضي الله عنهم، لكن ذلك لا يلزم منهم قبول قول أحدهم إذا كان عن اجتهاد، إذا كان ذلك القول صادرا عن الاجتهاد، فليس في هذه الأدلة الأمر بلزوم أخذ قول الصحابي الفرد، فهذه الأحاديث قصاراها أنها تضمنت مزيد علمهم بهذه الشريعة الثابتة من الكتاب والسنة وأنها تضمنت حرصهم على إتباع الشريعة، ومشيهم على طريقتها، وهذا يقتضي أن اقتداء غيرهم بهم في العمل بالشريعة وإتباعها يعد هداية كاملة، لأنه لو قيل لأحدهم: لم قلت كذا؟ أو لم فعلت كذا؟ لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة. إذًا هذه الأحاديث في الحقيقة خارجة

عن محل النزاع لأننا نوافقكم جميعا على ما تضمنته هذه الأحاديث.

الدليل الثالث: دليل أصحاب القول الأول من الإجماع:

قالوا: إن الإجماع قد جاء بما يدل على حجية قول الصحابي إذا صدر عن اجتهاد، وبيان ذلك: (أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه في مبايعته له في قصة الشورى المعروفة؛ أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده فبايعه عثمان، وتبايع عثمان مع عبد الرحمن بن عوف وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون) . كما رواه الإمام البخاري إذا لما وافق عثمان على ما نقله له عبد الرحمن بن عوف من(أنه يبايعه على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده بعد ذلك بايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون) وهذا كان في محضر جميع الصحابة ولم ينكر ذلك أحدٌ فكان إجماعا هذا الاستدلال.

أجاب عنه أصحاب القول الثاني بأجوبة وناقشوه.

الوجه الأول من المناقشة: أنه لا يسلَّم بحصول الإجماع هنا بل خالف في ذلك بعض الصحابة كما جاء عن علي رضي الله عنه، فإن عبد الرحمن بن عوف لما عرض على علي أن يسير بسيرة الشيخين لم يرَ ذلك ملزماً، ولم يعمل بذلك، ويعني القصة معروفة في أنه يعني قبض يده ويعني يرى أن سيرة الشيخين كانت مناسبة لعصره وأن لعصر علي رضي الله عنه يعني اجتهاد آخر قد يقول به، فلم يلتزم بذلك فلا نقول أن المسألة إذا محل إجماع ولا يصح أن يقال أن في ذلك إجماعا كذلك.

الوجه الثاني: أن المراد بسيرة الشيخين هاهنا سياستهما للرعية، والقيام بالجهاد، والحكم بين المسلمين بالعدل ونحو ذلك مما كان عليه الشيخان رضي الله عنهما، وهذا القدر متفق عليه بيننا وبينكم وإنما نحن نتكلم عما يقوله الصحابي إذا كان صادرا عن اجتهاد في مسألة فقهية.

الوجه الثالث: قالوا: إن الأمر بلزوم الأخذ بقول الشيخين قد توجه لعثمان رضي الله عنه، وقد اتفق أهل العلم على أن قول الصحابي ليس بحجة على غير ه من الصحابة، فلابد إذاً من حمل ذلك على سيرتهما في الحكم، وسياستهما ونحو ذلك، فلا يمكن أن يكون عبد الرحمن بن عوف أراد بقوله على سنة الخليفتين

ما يصدر عنهما من أقوال واجتهادات، لأنا قلنا في تحليل محل النزاع أن قول الصحابي ليس حجة على صحابي آخر، فلا يمكن أن يحتج عبد الرحمن بن عوف على عثمان بمسائل فقهية، ويكون مراده من ذلك المسائل الفقهية، إنما مراده بذلك السيرة والهدي في أمور الرعية، والسياسة الشرعية من الأمور التي قد يراها الحاكم مناسبة في عصر، وقد لا يراها مناسبة في عصر آخر فليس في تعلقكم بهذا الأمر ليس فيه ما يدل على المسائل الاجتهادية الفقهية التي نختلف فيها.

الدليل الرابع: أما بالنسبة لدليل أصحاب القول الأول من المعنى

ذكره ابن القيم رحمه الله بقوله: **إن الصحابي إذا أفتى في مسألة فتلك الفتوى التي يفتي بها أحد الصحابة لا تخرج عن ستة أوجه:**

الوجه الأول: أن يكون سمعها من النبي ﷺ وحينئذ إذا أفتى بها بناء على ما سمعه من النبي ﷺ.

الوجه الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها من النبي ﷺ.

الوجه الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهمًا خَفِيَ علينا.

الوجه الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملأ الصحابة، وإن لم ينقل إلينا إلا قول الذي أفتى بها من الصحابة فقط؛ فيكون أمراً مجمعاً عليه من الصحابة.

الوجه الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة، ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية ومشاهدة اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ في أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله للفعل؛ فيكون قد فهم ذلك الصحابي ما لم نفهم نحن.

قالوا يقول ابن القيم: وعلى التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعه فيها؛ لأنها كلها راجعة إلى ما كان عليه إما النبي ﷺ، أو ما كان عليه إطباق الصحابة رضوان الله عليهم.

الوجه السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ، وأن يكون قد أخطأ في فهمه كما تقولون: أنتم يا أصحاب القول الثاني، وأن المراد غير ما فهمه الصحابي هذا التقدير، التقدير السادس لا يكون حجة قالوا: ومن المعلوم؛ أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن أن وقوع احتمال من خمسة احتمالات يعني الأول والثاني والثالث والرابع، أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد الذي هو السادس، هذا مما لا يشك فيه عاقل ويفيد لنا ظنا غالبا أن الصواب في الصحابة دون من خالفه من أقوال أخرى جاءت بعده، قالوا: وليس المطلوب في هذه المسألة إلا الظن الغالب، والعمل بالظن الغالب متعين، إذاً هنا الصحابي قول إذا صدر عنه يحتمل ستة احتمالات خمسة منها حجة، واحتمال واحد هو الذي ليس بحجة ووقوع احتمال واحد من خمسة أقوى على الظن من وقوع ذلك الاحتمال الواحد المعين، فكان قول الصحابي حجة بالظن الغالب والظن الغالب معمولٌ به بالشريعة.

هذا الاستدلال أيضا أجاب عنه المخالفون: بعدم التسليم بالحصر في الاحتمالات التي ذكرتموها؛ بل بقي احتمالات أخرى أغفلتها يا ابن القيم رحمه الله كما يقول يعني:

-بقي أن يكون خالفه غيره ولم ينقل؛ وإنما نقل لنا ما جاء عن ذلك الصحابي رضي الله عنه، كأن يكون في مصر من الأمصار، وقطر من الأقطار، فنقل رأي ذلك الصحابي، ولم ينقل آراء بعض الصحابة في الأمصار الأخرى.

-أيضا بقي أن يكون قد قال بهذا القول ورجع عنه ولم ينقل لنا رجوعه، فإذا وجدت هذه الاحتمالات التي ترجح عدم الحجية فهي تكون مساوية للاحتمالات السابقة فلا ترجيح للحجية.

جواب ثاني: قالوا حقيقة هذه الاحتمالات التي ذكرتها يعني فيها تكثير، لأنه في الحقيقة لو دققنا النظر فيها فإن بعضها يدخل في بعض، فليست خمسة في الحقيقة فالأول والثاني هما احتمال واحد لأنه يرجع إلى النبي ﷺ كونه سمعه منه ﷺ أو سمعها ممن سمعها من النبي ﷺ كلها مرجعها أن يكون يعني أن تكون المسألة منقولة عن النبي ﷺ فلماذا جعلتها في احتمالين؟ هي احتمال واحد أن يكون سمعها؛ أو أن يكون مصدرها النبي ﷺ بأن يكون سمعها منه أو سمعها ممن سمعها منه، إذًا هي في الحقيقة احتمال واحد فأنت جعلتها احتمالين لأجل أن تكثر الاحتمالات في مقابل الاحتمالات التي نحن الآن ذكرناها.

أيضا الثالث والخامس لو دققنا النظر في الثالث والخامس الذي قاله يعنى يكون فهمها من القرآن أو الذي ذكرت الخامس أن يكون فهمها من المعاشرة وغيرها أيضا هي نفس المعنى وهو أن يكون ذلك راجعا إلى الفهم الذي استفاده من دراسته في مدرسة النبوة، ففي الحقيقة هذه احتمالات لو دققنا النظر فيها فهي ثلاث احتمالات وليست خمسة احتمالات، كما يعني فصلت ذلك فيكون عندنا ثلاث احتمالات في مقابل ثلاث، لا يكون بعض الاحتمالات أرجح من بعض، ولا يقال حينئذ إن قول الصحابي يعني مغلَّب على الظن صحته.

أجاب أصحاب القول الأول بجواب تفصيلي عن هذه الاحتمالات:

فقالوا: إن الأول والثاني أن يكون سمعها من النبي ﷺ أو سمعها ممن سمعها عن النبي ﷺ يقول هذا خلاف الظاهر في حال الصحابة، لماذا؟ لأن الظاهر من الصحابة أنهم ينقلون سنة النبي ﷺ، وأنهم كانوا إذا قالوا قولا ما وجدوا في ذلك دليلا من الكتاب والسنة؛ فإنهم يقرنون أقوالهم بقول النبي ﷺ، وذلك ما جاء عن ابن عباس أنه قال: (يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول لكم: قال رسول الله ﷺ؛ وتقولون: قال أبو بكر وعمر) هو ينكر ذلك والصحابة هذا شأنهم، وهذا ديدنهم أنهم لو كان للصحابي فيما ذكره سند من الكتاب أو من السنة سمعها منه ﷺ مباشرة أو من غيره، لبادر الصحابي إلى نقل ذلك إلى من يسمع عنه.

أما الاحتمال الثالث قالوا: فالأصل أن المجتهد إذا فهم فهما من الكتاب أو السنة أن يُظهره للمسلمين، وهذا أيضا هو المشهور من حال الصحابة فإن يكن فهمه فهمًا خفياً علينا، ولا يظهر لنا هذا الفهم أيضا لم يكن الصحابة هذا ديدنهم، ولم يكونوا يكتموا علما فلو كان يعلم أنه استند في ذلك إلى فهم من كتاب الله لأظهر لنا ذلك. كذلك الرابع قالوا: إن الاحتمال الرابع الذي ذكرته هو خلاف الأصل؛ فإن الصحابة لو وافقوه لنقل ذلك إلينا لأن تلك المسألة تكون مسألة إجماعية، والتابعون كانوا من الحرص على نقل إجماعات الصحابة رضوان الله عليهم؛ فلو كان الصحابة قد وافقوه لنقل لنا ذلك التابعين.

كذلك الاحتمال الخامس ردوه بأن هذا الاحتمال لاشك أنه معلوم في حق الصحابة رضوان الله عليهم، وأنهم قد درسوا في مدرسة النبوة إلا أن ذلك ليس بكاف لأن يجب الأخذ بقولهم.

ثم أيضا من وجه آخر أن ذلك الفهم قد يوجد في آحاد من التابعين رضي الله عنهم، الذين درسوا في مدرسة الصحابة، ويكون صاحب فطنة، وعلم ومكانة وكياسة فقد يحصل له من الفهم الشيء الكبير، ومع ذلك لا يقول أحد إن ذلك التابعي قوله حجة في دين الله، وأن من خالفه يكون مخالفا لدليل ثابت في شريعة الإسلام، إذا يعني بهذا الرد نكون قد أنهينا بحمد الله وتوفيقه ما يتعلق بأدلة أصحاب القول الأول الذين قالوا بأن قول الصحابي حجة.

الحلقة (٣٢)

ننتقل في هذه الحلقة إلى أدلة أصحاب القول الثاني، وقلنا لكم في السابق أننا سنكتفي بأدلة الفريقين اختصارا للموضوع.

فأدلة أصحاب القول الثاني الذين قالوا: بأن قول الصحابي ليس بحجة، أو قالوا: بعدم حجية قول الصحابي. أيضا استدلوا بأدلة كثيرة نذكر أبرزها:

الدليل الأول: قالوا إن الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمد ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع هذه الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ﷺ، لا فرق بين الصحابة ومن بعدهم، كل من ناحية الأمر باتباع الكتاب والسنة، لا فرق بين الصحابة ولا من بعدهم في ذلك فكلهم مكلّفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة، وعليه فمن قال إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما فقد قال في دين الله بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشريعة شرعا لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم وتقوُّلٌ بالغ، يعني الذي يقول بأن هناك من يؤخذ بقوله كما يؤخذ بالكتاب والسنة يقول هذا أمر عظيم وتقول بالغ، فإن الحكم لفرد من عباد الله بأن قوله حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها، ويصير شرعا ثابتا متقرراً تعم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به، ولا يحل لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم الله بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين

وعظم المنزلة أي مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم.

[كأنهم يقولون لا تزايد علينا في هذه القضية نحن لا نشكك في أن مقام الصحبة مقام عظيم، ويعني لا يزن كثير من الناس طرفة ولا شعرة من وزن الصحابة رضوان الله عليهم لكن نحن نتكلم عن دين يدان به الإنسان، ويدين الله سبحانه وتعالى به ونجعل ذلك لغير مقام الرسالة؛ فالأمر يقولون في ذلك أمر خطير].

إذاً قالوا: ولا شك أن مقام الصحابة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، وارتفاع الدرجة، وعظمة الشأن، وهذا مسلَّم لاشك فيه عندنا، ولا عند غيرنا، ولهذا صار مُدَّ أحدهم لا تبلغ إليه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجية قوله وإلزام الناس بإتباعه فإن ذلك مما لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد.

وفي الحقيقة هذا الدليل هو عمدة أصحاب هذا القول، وهو أننا لا يمكننا كُلاًّ يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر الذي هو النبي ﷺ، فنحن لا يمكننا حقيقة أن نجعل للصحابة مكانة التشريع، وأن نجعل يعني الصحابي واحد طبعا نقصد إذا كان الصحابة مجموعة وحصل من ذلك إجماع فهو إما إجماع سكوتي أو إجماع صريح؛ فهذا أخذناه في الدليل السابق وليس من مسألتنا، نحن نتكلم عن صحابي واحد من أصحاب النبيﷺ ونجعل قوله بمنزلة الشريعة في دين الله سبحانه وتعالى فقالوا: إن ذلك في الحقيقة أمر خطير، وجَعْلٌ يعني للتشريع ومقام التشريع لغير النبي ﷺ، فنحن لا يمكننا أن نأذن بهذا ولم تأذن به أيضا شريعتنا.

الدليل الثاني: قالوا: إن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على تجويز مخالفة التابعين لهم؛ ولو كانت أقوال الصحابة حجة لأنكروا على التابعين مخالفتهم لهم، والمقصود أن الصحابة رضوان الله عليهم من المعهود والمعروف عنهم أنهم سوغوا للتابعين الاجتهاد في عصرهم، مع وجود الصحابة، فنحن نعلم مثلا أن أنس استمرت حياته إلى عام ٩٣من الهجرة، ومع ذلك كان التابعون موجودين ومتوافرين ويفتون في محضر من الصحابة ويخالفون الصحابة ولم يقل أنس كيف خالفتموني؟ وقولي حجة في دين الله سبحانه وتعالى.

إذا الصحابة سوغت للتابعين الذين عاصروهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم، فسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى أن عمر وعليا ولَّيَا شريحاً القضاء، ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه، وكذلك حكم على علي في قضية عرضت عنده على خلاف رأي علي رضي الله عنه، ولم ينكر عليه علي؛ حَكَم شريح على علي في قضية، ولم ينكر عليه علي رضي الله عنه مع أن علياً كان يرى خلافها، وكذلك روي عن ابن عمر أنه سأل عن فريضة في المواريث فقال: اسألوا سعيد بن جبير، فكيف يعني يحول ابن عمر إلى سعيد وهو يعرف أن قوله هو الحجة على سعيد، وكذلك سُئل الحسين بن علي رضي الله عنهم عن مسألة فقال اسألوا الحسن البصري، وسُئل ابن عباس عن مسألة فقال: اسألوا مسروقا، وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها؛ فقال ابن عباس: عدتها أبعد الأجلين، وقلت أنا: عدتها أن تضع حملها، فهنا سوغ ابن عباس رضي الله عنه لأبي سلمة أن يخالفه، وكان يتذاكر معه، ولو كان الصحابة يعرفون أو انتشر في عصرهم أن أقوالهم حجة لما سوغوا للتابعين أن يجتهدوا مع وجودهم، فهذا دليل على أن ذلك الأمر لم يكن معهودا في عصر الصحابة، ولا أيضا في أذهان الصحابة رضي الله عنهم.

الدليل الثالث: كذلك استدل أصحاب هذا القول بقول الله سبحانه وتعالى: {**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**}

قالوا: والرد إلى مذاهب أو إلى مذهب الصحابي يكون تركا لهذا الواجب،

لكن في الحقيقة هذا الاستدلال يعني فيه ضعف، **ولذلك أجيب من قبل أصحاب القول الأول** بأن الرد إلى الله والرسول إنما يكون إذا كان الحكم المطلوب موجودا في الكتاب والسنة، وحينئذ لا يعدل إنسان عنهما ولو أعدل عنهما لكان تاركا لهما، أما إذا لم يوجد الحكم في الكتاب ولا في السنة منصوص عليه فلا يكون في الرجوع إلى أقوال الصحابة ترك للواجب، قالوا: ونحن إنما نقول باتباع مذهب الصحابي بشرط عدم معارضته للكتاب والسنة، إذا الحقيقة هذا الاستدلال يعني فيه نوع ضعف ويمكن أن يناقش لكن الدليل الأول والثاني في الحقيقة من القوة بمكان، ويعني من الصعوبة يعني كما يقال التقصي عنه والخروج عنه يعني الدليلين الأول والثاني وخصوصا الدليل الأول.

الدليل الرابع: استدلوا بقول الله سبحانه وتعالى (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) قالوا: وهذا ينافي جواز التقليد لأن اتباع الصحابة قصاراه أنه تقليد والله سبحانه وتعالى أمر بالاعتبار والاتعاظ والاجتهاد.

لكنه أيضا أجيب بمنع دلالة الآية على الاجتهاد، وعلى المنع من التقليد فإن الآية إنما كانت في سياق معين فلا يصح الاستدلال بها على ما ذكرتموه.

الدليل الخامس: وهو أن الصحابة أجمعت على جواز مخالفة بعضهم لبعض حتى لم ينكر أحد من الخلفاء الراشدين على من خالفه، وكان ابن عباس يخالف الصحابة، ويخالف الخلفاء الراشدين. مثلا: في مسألة العون فكان الصحابة يخالف بعضهم بعضا، وهذا بالإجماع فلو كان قول الصحابي حجة لما كان كذلك ولكان ينكر بعضهم على بعض.

لكن في الحقيقة هذا الاستدلال أيضا فيه ضعف، الإنسان المتابع منا سيلاحظ أن هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع؛ لأننا نقول: أنها في تحليل محل النزاع أن الصحابة ليس قول الصحابة حجة على بعضهم البعض، فهذه مسألة إذاً خارجة عن محل النزاع **ولذلك نوقش هذا الاستدلال** بأنه غير دال على صورة النزاع، فإن صورة النزاع أن قول الصحابي أو مذهبه هل هو حجة على من بعده من التابعين المجتهدين

و من بعدهم إلى يوم القيامة؟ فأما كون واحد من الصحابة أو من مجتهدي الصحابة يكون قوله حجة على من هو مثله من الصحابة فهذا قد أخبرنا سابقا أنه خارج عن محل النزاع، ولذلك لا يمكن الاستدلال به، إذا هذا الاستدلال أيضا فيه نوع ضعف فلا يمال إليه.

الدليل السادس: قالوا: إن الصحابي من أهل الاجتهاد-لاشك أن الصحابي من أهل الاجتهاد وليس من أهل التشريع-إن الصحابي من أهل الاجتهاد، والخطاء جائز عليه لكونه غير معصوم وفاقا بيننا وبينكم، وقد وجد من أفراد الصحابة منهم أقوال على خلاف ما ثبت عن النبي ﷺ.

كما ذكرنا مثلاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص في مسألة طهارة ماء البحر، قال: فلم يكن الأخذ بقوله واجبا كغيره من المجتهدين، وكما لا يجب على غيره من مجتهدي الصحابة الأخذ بقوله أيضا.

إذا الصحابة بشر يخطئون ويصيبون، يجتهدون إن أصابوا فلهم أجران، وإن أخطأوا فلهم أجر، وهذه مسائل اجتهادية فقهية فكلا يؤخذ منه ويرد إلا النبي ﷺ.

أجاب أصحاب القول الأول على هذا الدليل بأنه لا يلزم من عدم وجوب العمل بقول الصحابي على صحابي مثله، وبقول التابعي على تابعي مثله، عدم وجوب العمل بقول الصحابي على التابعي ومن بعده؛ لأن في تلك الصورة التساوي موجود، أما في محل النزاع في الصحابي ومن بعده قالوا فتفاوت الفضيلة مراتب فهناك تفاوت في الفضيلة بين رتبة الصحابي ومن بعده،

فلذلك لا يمكننا أن نقبل ذلك لكننا كما نبين لكم واضح هذا الاعتراض فيه من الضعف الظاهر، فإننا نتكلم عن أن الصحابة ليس لهم مقام التشريع، ولا يمكن أن نجعلهم كالنبي ﷺ الذي إن أخطأ حصل هناك تصويب من الله سبحانه وتعالى، وكما تعرفون في مسألة اجتهاد النبي ﷺ التي اجتهد فيها جاء الوحي لبيان حكم الله سبحانه وتعالى في هذه المسائل، فهنا النبي ﷺ مصوَّب من قبل الله سبحانه وتعالى، وهذه المكانة لا يمكن أن تحصل للصحابي فإنه إذا أخطأ لا يمكن أن ينزل وحي بعد وفاة النبي ﷺ بتصحيح ما حصل من الصحابة، أو من الصحابي فهنا لا يمكن أن نجعل منزلة الصحابي كمنزلة النبي ﷺ.

الدليل السابع: قالوا: إن التابعين المجتهدين وغيرهم من أهل العلم متمكنين من إدراك الحكم بدليله، ولا يجوز لهم التقليد فيه، كما في مسائل أصول الدين.

قالوا: كيف نجيز للتابعين أن يقلدوا الصحابة، وهم متمكنين من أدوات الاجتهاد، إنما يجب على كل مجتهد من التابعين أو من بعدهم أن يجتهد في المسألة فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد؛ فلا يمكننا أن نصحح له أن يقلد غيره بلا استناد.

وأُجيب حقيقة هذا الدليل بمنع كون ذلك تقليدا عند القائلين بإتباعه فأصحاب القول الأول يقولون:

لا نسلم أن ذلك من قبيل التقليد، بل هو في الحقيقة من قبيل الاتباع الذي جاء به الأمر في الكتاب والسنة، وهذه المناقشة أيضا يعني مناقشة من قبل أصحاب القول الأول بأن يقولوا: أصحاب القول الثاني يقولون: بأن الأمر الذي تذكرونه بالإتباع هذا خارج عن محل النزاع، والآيات التي ذكرتموها في الكتاب والسنة كلها نحن نسلمها لكم ونقبلها ونقبل الاستدلال منها، لكن قصاراها أن تدل على فضل الصحابة وعلو مكانتهم لكن لا تدل على أن لهم منزلة في التشريع كما لمنزلة النبي ﷺ.

إذا نكتفي بهذا القدر من أدلة أصحاب القول الثاني، **وكما رأينا أن الدليل الأول والثاني في الحقيقة هي من الأدلة القوية لأصحاب هذا القول** فنحن لا يمكننا كما في الدليل الأول أن نجعل يعني مكانة الصحابة كمكانة النبي صلى الله عليه وسلم، فالواجب الكتاب والسنة وماعدا ذلك فهو اجتهادات من أهل العلم في الكتاب والسنة وما يتعلق بالكتاب والسنة، وما عدا ذلك فهذه اجتهادات من أهل العلم كل يؤخذ من قوله ويرد، والدليل الثاني أيضا الذي فيه أن الصحابة أذنوا للتابعين أن يجتهدوا ولو كانت أقوالهم حجة لما أذنوا لهم.

الترجيح: الذي يظهر والراجح في هذه المسألة هو في الحقيقة القول الثاني بالضوابط المذكورة في تحرير محل النزاع؛ أن قول الصحابي الاجتهادي في مسألة فقهية اجتهادية لا يكون حجة شرعية بحيث إذا خالفه مخالف يكون منكراً عليه كما ينكر على من خالف الكتاب والسنة.

وفي الحقيقة يدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: أن الله تعالى لم يثبت العصمة إلا لمحمد ﷺ ولو جعلنا قول الصحابي حجة وجعلنا قوله واجبا لجعلناه في مكانة النبي ﷺ وهذا لا يصح.

الأمر الثاني: أن ما استدل به من يرى حجية قول الصحابي لم يستدل بدليل صريح في وجوب الأخذ بقول الصحابي، وإنما غالب هذه الأدلة التي استدلوا بها غالبها نصوص في بيان فضل الصحابة، وعظم قدرهم، وهذا أمر لاشك فيه، ولا نخالف فيه إلا أنه خارج عن محل النزاع

الأمر الثالث: أن الصحابة رضي الله عنهم بشر يقع منهم الخطأ والنسيان والغفلة، ولا يمكن أن يعلق الله تعالى شرعه لمن هذه حاله، والذي لا يمكن أن يصوب، ولذلك لما أوجب الله تعالى طاعة الرسل عصمهم من الوقوع في الخطأ وصوَّبهم لو وقعوا في خطأ.

الأمر الرابع -وهو مهم-: أن الصحابة لم ينكروا على التابعين حينما خالفوهم، ولو كان قول الصحابي حجة لأوجبوا على التابعين الأخذ بأقوالهم، ولحرَّموا عليهم المخالفة، ولكن ذلك لم يقع بل كانوا كما مر سابقا معنا يحيلون في بعض المسائل الفقهية الاجتهادية يحيلون الأمر فيها إلى بعض التابعين، وكان التابعون يناقشون الصحابة في محضر منهم، ويأخذون ويردون، وهذا دليل على أن الأمر كان مستقرا في عصر الصحابة والتابعين على أن الأمر مدارسة، والأمر اجتهاد، والأمر تداول يجوز أن يؤخذ بهذا القول أو بالقول الآخر.

لكن في النهاية أيضا ننبه إلى أمر مهم في نهاية كلامنا عن قول الصحابي أن قول الصحابي وإن كان الراجح أنه ليس بحجة ملزمة للآخرين إلا أنه يمكن أن يستأنس بقول الصحابي، وأن يرجح به بين الأقوال بمعنى أن الإنسان إذا عرضت له مسألة فقهية، وتضارب فيها الرأي ولم يصل فيها إلى اجتهاد ثم رأى أن مع أحد القولين قول للصحابة، أو قول لصحابي لو واحد فإنه في الحقيقة يمكن أن يستأنس به وأن يجعله مع القول الراجح في ظنه. فإذا كان عندنا قولان ومع أحدهما قول للصحابي فيتقوَّى القول الذي معه قول الصحابي إذا تساويا، وهكذا مثلا إذا كان عندنا دليلان مثلا من المعنى من القياس ومع أحدهما قول للصحابي فإنه يتقوى معنا الذي معه قول الصحابي، وهكذا أيضا إذا كان معنا دليلان من السنة متعارضان في الظاهر ولم أستطع الترجيح بينهما إلا أن مع أحد هذين الدليلين قول للصحابي؛ فإنني في الحقيقة كوني أستأنس به هذا أيضا أمر جيد، وأمر يُعتمد عليه، ولذلك يقال: إن قول الصحابي ليس حجة على الاستقلال لكنه يمكن أن يكون حجة على سبيل الاستئناس، كذلك إذا تعارض عندنا حديث واحد واحتمالان في معناه إذا تعارض عندنا احتمالان في حديث واحد، وكان مع أحد الاحتمالين في بيان معنى ذلك الحديث قول لصحابي، أو فعل لصحابي، فإننا نرجح ذلك الاحتمال لفعل الصحابي.

إذًا النهاية التي نصل إليها أن قول الصحابي الراجح أنه ليس بحجة تبنى عليها الأحكام على سبيل الاستقلال، قول الصحابي طبعا الاجتهادي في مسائل فقهية كما هو بالضوابط الذي ذكرناها في أول المسألة إلا أنه يمكن أن يستأنس بقول الصحابي، وأن يرجح به بين الأقوال المتساوية في نظر المجتهد، وكذلك يجوز على الراجح والصحيح من أقوال أهل العلم أن يُرجح بقول الصحابي أحد الخبرين المتعارضين، أو أحد القياسين المتساويين، أو أحد الاحتمالين للحديث الذي يحتمل وجهين.

الحلقة (٣٣)

الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها:

(المصـــالح المرسلـــة)

تعريف المصلحة المرسلة:

هذا الدليل مكون من كلمتين كما تلاحظون: المصالح المرسلة فنحتاج التعريف أولا: المصالح، ثم نعرف بعد ذلك ما يتعلق: بالمرسلة أو المصالح المرسلة باعتبار الوصف والموصوف.

تعريف المصالح:

١- **المصالح في اللغة:** المصلحة باللغة على وزن منفعة فهي على وزن مفعلة، وهي كالمنفعة فهي قريبة على مثل: كلمة منفعة،

وكلا الكلمتين على وزن مفعلة، ولذلك يقولون: إن المصلحة في اللغة: على وزن مفعلة وهي كالمنفعة وزناً ومعنىً، فتتفق مع المنفعة بالوزن وتتفق أيضا مع المنفعة في المعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع، ويقال: صلح الشيء إذا كان نافعا أو كان مناسبا، ويقال: أصلح فلان في عمله أي أتى بما هو صالح ونافع وبما هو مناسب وحسن، إذا المصلحة: في اللغة تدور حول المنفعة والحسن والمناسبة وأقرب المعاني لها كما قلنا هو المنفعة فالمصلحة في اللغة المنفعة.

٢-**تعريف المصالح في الاصطلاح:** ويلاحظ أننا سنعرف المصالح مطلقا بغض النظر عن وصفها بكونها مرسلة فتعريف المصلحة في الاصطلاح في الحقيقة المصلحة في الاصطلاح: عرفت من قبل أهل العلم بتعريفات كثيرة، وقد اختلفت عبارات أهل العلم في تعريفات المصلحة؛ إلا أن مؤداها واحد يقضي بأن المصلحة مقصودة بالشارع، وفي تحققها في الحقيقة جلب نفع للناس أو دفع مضرة عنهم،

ومن هذه التعريفات التي ذكرها أهل العلم:

أولا: تعريف الخوارزمي: عرف المصلحة فقال: المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق، فمقصود الشارع أن يدفع المفاسد عن الخلق، ويلاحظ أيها الإخوة أن هذه المفاسد عامة، دفع المفاسد الدينية عنهم مما يترتب على عبادة غير الله سبحانه أو التوجه إلى غير الله سبحانه فهذه أيضا مفاسد في الاعتقادات والأديان، كذلك دفع المفاسد عنهم فيما يتعلق بمصالح دنياهم، فالشارع أتى بما يصلح الناس في دينهم ودنياهم، أتى بما يصلح الناس في دنياهم وفي آخرتهم، أتى أيضا بما يصلح الناس في عاجل أمرهم وفي آجله، فمآل تلك التشريعات التي جاء بها الشارع مآلها إلى مصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم سواء كان ذلك فيما يتعلق بالعقائد والأديان، أو فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية وسواء كان ذلك فيما يتعلق بناحية الفرد أو من ناحية الجماعة أو من ناحية الدول والأمم، الشارع راعى تلك المصالح كلها.

ثانياً: تعريف لأبي حامد الغزالي رحمه الله: فعرف المصلحة على وجه العموم بأنها: المحافظة على مقصود الشرع ثم قال بعد ذلك موضحا مقصود الشرع قال: ومقصود الشرع من الخلق خمسة التي تسمى الضروريات الخمس، أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقولهم، ونسلهم، ومالهم قال: فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها أيضا مصلحة إذا هذه الضروريات الخمس هي تحقق مقصود الشارع من الخلق، بمعنى أن أهل العلم لاحظوا من خلال تشريعات الشارع سواء فيما يتعلق بالعبادات، أو فيما يتعلق بالمعاملات، أو فيما يتعلق بالعادات، أو فيما يتعلق بالجنايات والحدود ونحوها فيما يتعلق بحياة الإنسان على هذه البسيطة؛ لاحظوا أن تلك التشريعات كلها تخدم خمس مصالح ضرورية وهي **الدين والنفس والعقل والنسل والمال**، فلو لا حظنا تلك التشريعات كلها إما أنها تأتي لحفظ دين، وإما أن تأتي لحفظ نفس، وإما أن تأتي لحفظ عقل، وإما أن تأتي لحفظ نسل، وإما أن تأتي لحفظ مال، ولا يخلو تشريع من تشريعات الإسلام المتعلقة بالعقائد أو بالأعمال لا تخرج تلك التشريعات عن هذه الأصول الخمسة، ثم قالوا: إن الشارع قد أتى بهذه الأصول من طريقين:

الطريق الأول: من جهة بنائها وحفظها ورعايتها للإنسان.

والطريق الثاني: من جهة حمايتها ودفع الشرور والضرر عنها.

فلو رأينا مثلا على سبيل المثال المصلحة الأولى والمقصود الأول وهو حفظ الدين فإننا نرى أن الشارع قد حفظ هذا الدين، أولا: ببث الطريق الصحيح عند الناس، وإرسال الرسل لتعليمهم دين الله سبحانه وتعالى، وتعريفهم بربهم وبشرعه، وأيضا بناء الدين داخل الإنسان، وداخل المجتمعات الإنسانية، كذلك هذا الشرع لم يكتفِ في هذا الطريق بل جاء أيضا بحفظ

هذا الدين عما يفسده، فنهى عن كل ما فيه إفسادٌ لهذا الدين فنهى مثلا عن التعلق بغير الله سبحانه وتعالى، ونهى عن التوجه لغير الله سبحانه وتعالى بطلب شفاعة فيما لا يستطيعه إلا الله سبحانه وتعالى، أو بطلب شفاء مريض أو بطلب رزق، وكذلك نهى عن السحر، وعن الكهانة، وعن العرافة، وعن تعليق الودع وغيره، فلو لاحظنا هذه الأمور إنما كان مقصودها حفظ الدين عما يفسده ويشوّشه لدى الناس فجاء الشرع من طريقين جهة البناء وجاء أيضا بجهة الحماية هذا الأمر لابد أن تلحظه، حتى في النفس، فجاء الشارع بحفظ النفس، والدعوة إلى المحافظة عليها، والمحافظة على الأرواح وغيرها، وجاء أيضا بالنهي عما تتعرض له النفوس من القتل أو القطع أو كذا أو كذا وهكذا وهكذا إذا رأينا حال العقل وهكذا بالنسبة للنسل وهكذا بالنسبة للمال.

فالنسل مثلا تجد أن الشارع دعا إلى ضرورة المحافظة على النسل، وقال: (**تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة**) وحث على النكاح في آيات وفي أحاديث متعددة، كذلك نهى عن كل ما يفسد النسل فنهى عن الزنا، ونهى عن مقدمات الزنا، ونهى عن الخلوة بالمرأة الأجنبية، ونهى عن النظرة ونهى عما فيه إفساد، أو ما يترتب عليه في المآل إلى إفساد النسل، هذا الأمر إذا نلحظه في هذه المقاصد الخمسة أن الشارع حفظ تلك، ولذلك يقول الغزالي هاهنا: فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسده ودفعها أيضا دفع تلك المفاسد يعد من قبيل المصلحة،

فمثلا: دفع ما فيه زنا يعد مصلحة، ودفع كل ما فيه اختلاط الرجل بالمرأة في مجالات العمل وغيرها، هذا أيضا من المصلحة التي أتى بها الشرع، والذي يؤدى في المآل إلى صلاح الناس، وإلى ما فيه راحتهم وطمأنينتهم.

ثالثاً: ابن قدامة: عرف المصلحة بأنها جلب المصلحة أو دفع المضرة وهو قريب مما ذكره يعني ملخص لما ذكره الشيخ الغزالي فإن جلب المنفعة أو دفع المضرة يؤول إلى المصلحة.

كذلك الشاطبي صاحب الموافقات عرف المصلحة بأنها ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بتركه على كل حال، هذه التعريفات كلها كما قلنا لكم في السابق أنها تدور حول معنى واحد وإن اختلفت في عباراتها وألفاظها وسياقاتها، إلا أن مؤداها واحد وهو أن الشرع قد جاء بما فيه مصالح الخلق في الدارين، وما فيه مصالح الفرد والجماعة والأمم وبما فيه مصالح الإنسان في حياته الدينية وفي حياته الدنيوية. بعد ذلك ننتقل بعد أن أنهينا الكلام عن تعريف المصلحة في اللغة والاصطلاح.

أقسام المصلحة:

العلماء ذكروا أن المصلحة تنقسم إلى عدة أقسام باعتبارات متعددة، فلنرَ هذه الأقسام المختلفة التي جاءت باعتبارات متعددة:

الاعتبار الأول: تنقسم المصلحة بحسب قوتها في ذاتها فتنقسم إلى:

ضرورية وحاجية وتحسينية تقسيم المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، هذا تقسيم للمصلحة لحسب قوتها في ذاتها لأن الضروريات في الأعلى؛ الحاجيات في الوسط؛ التحسينات في الأدنى.

ولعلنا نتعرف بشيء من الاختصار إلى تلك الأقسام.

القسم الأول: المصلحة الضرورية: وهي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الناس على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة أيضا يترتب على ذلك فوت النجاة والنعيم وحصول الخسران

والعياذ بالله تعالى.

والضروريات هي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل التي ذكرناها سابقا، فحفظ هذه الضروريات في جانب الوجود وفي جانب العدم، كما ذكرنا لكم يعني حفظها في جانب الوجود ببنائها وحفظها في جانب العدم في حمايتها عما يمكن أن يتعرض لها أو يهدمها، فهذه المصالح مصالح ضرورية تقوم عليها حياة الإنسان ويقوم عليها بقاء الإنسان، وتقوم عليها سعادة الإنسان في دينه ودنياه وفي حياته الدنيوية والأخروية.

القسم الثاني: المصلحة الحاجية: وهي قالوا تعريفها: ما يفتقر الإنسان إليها آو ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب.

ومثال ذلك: رخص السفر، ورخص المرض، وإباحة الصيد، وإباحة التمتع بالطيبات مما هو حلال في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وأيضا كإباحة القرض، وإباحة القسامة، وإباحة البيع، وإباحة الإجارة، وكضرب الدية على العاقلة، وكتضمين الصناع ونحو ذلك مما يحتاجه الناس في حياتهم، ولذلك لاحظوا أنا نقول: مما يحتاجه، فهي مصالح حاجية بمعنى لو لم تُشرع لما ترتب على ذلك فوت حياة، لكنه سيترتب على ذلك مشقة عظيمة، فلو لم تشرع مثلا رخص السفر لما ترتب على ذلك فوت حياة الإنسان لكنه سيترتب على ذلك مشقة على الإنسان، وهكذا في حالاتٍ مثلا من حالات المرض، وجواز أن يصلي قاعدا إذا كان مثلا متعبا، ومرهقا جدا في صلاته عن قيام فيجوز أن يصلي عن جلوس هذا لا يترتب عليه فوت حياة لكنه سيترتب على ذلك مشقة عظيمة فهذه تسمى مصالح حاجية.

القسم الثالث: المصالح التحسينية: وقالوا: هي الأخذ بما يليق بمحاسن العادات والتجنب للأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، قالوا: ويجمع ذلك ما يسمى بمكارم الأخلاق كالطهارة وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل العبادات، وكآداب الأكل والشرب واللباس، وكعدم الإسراف والتقتير في المآكل والمشارب والملابس، وكمنع قتل النساء والصبيان والرهبان أثناء الجهاد، فهذه الأمور هي من المصالح التحسينية التي يراد بها جعل التشريع الإسلامي في أحسن الأحوال لكنه لو لم يشرع لما حصل على الناس مشقة كما هو في القسم الثاني، ولما حصل أيضا فوت حياة، أو ترتب موت أو هلاك كما هو في القسم الأول، إذًا هذه أقسام للمصالح عامة باعتبار قوتها في ذاتها، فتنقسم إذاً كما مر معنا إلى مصالح ضرورية ومصالح حاجية ومصالح تحسينية.

الاعتبار الثاني: تقسيم المصالح من حيث العموم والخصوص.

وقالوا أيضا تنقسم المصالح باعتبار العموم والخصوص إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

القسم الأول: المصالح العامة: وهي التي تتعلق بالخلق كافة مثل: قتل المرتد، وقتل الزنديق، وقتل الساحر ونحو ذلك، فهذه إنما شرعت رعاية لمصالح الخلق عامة، ودفعا للشر المترتب من أولئك على الناس عامة فهذه إذا تسمى مصالح عامة لأنه نُظر فيها إلى مصالح الخلق عامة.

القسم الثاني: مصالح أغلبية: تتعلق بأغلب الناس، قالوا: كتضمين الصناع، فهي مصلحة لعامة أرباب السلع، فنحن نعلم مثلا: أن الأصل في الصانع أن يده يد أمانة، لكن الفقهاء حكموا بأن مثلا: الخياط أو مثلا: من يصلح السيارة أو نحو ذلك إذا أعطيته أنت من عندك القماش ثم ادعى أن ذلك القماش قد تخرق بفعل فاعل، أوقد سرق أو نحو ذلك، فإن الأصل أن يده يد أمانة، لكن العلماء حكموا بأنه يضمن، وهذا الضمان إنما إذا لم يدعِ أمرا عاما، أما إذا ادعي أمرا عاما فيُصدَّق بمعنى إذا ادعى حريق عام أصاب كل السوق، وأثبت ذلك بمحاضر وسائل الدفاع المدني فإن ذلك لا يضمن حينئذ، وهكذا

إذا ادعى مثلا هلاكه داخل محله وقد أصيبت العمارة التي فيها المحل بانهيار تام فوقعت فهنا لا يضمن؛ لأنه لم يحصل منه تفريط ولا تعدٍّ، أما إذا ادعى مجرد ادعاء والحالة سليمة فإن العلماء حكموا في الحقيقة بتضمينه؛ لأننا لو لم نضمِّنه لادعى هؤلاء إذا أفسدوها بطريق ما ادعوا، وسيأتي إن شاء الله تفصيل ذلك بسبب فساد الذمم فَرُئِيَ أن يضمن هؤلاء حتى تبقى مصالح الناس؛ لأن الناس حينئذٍ سوف يمتنعون عن هذه الإيجارات وهذه الصناعات مما يترتب على ذلك ضرر على أغلب الناس، ولاحظ أنا نقول: على أغلب الناس، قلنا: هناك كثير من الناس لا يهتم يلبس أي ثوب؛ قد يلبس ثوب هو يصنعه بيده لكن أغلب الناس يحتاجون إلى خياطة متقنة يحتاجون إلى صناعة متقنة، ويترتب على منعهم من ذلك الضرر الكبير في حقهم.

القسم الثالث: المصالح الخاصة: وهي التي تتعلق بشخص معين وهذا مثل: فسخ نكاح زوجة المفقود، الفقهاء حكموا بأن زوجة المفقود يضرب للمفقود مدة معينة، ثم يحكم بفسخ ذلك النكاح هذا الفسخ نظر لمصلحة خاصة لتلك المرأة حتى لا تتأذى بانتظار رجل قد يكون ميتاً أو مقتولاً، وهكذا مثلا الحكم بفسخ النكاح فيما لو كان الرجل عنيناً لا يستطيع أن يأتي بمصالح الزوجة، أو كان مجبوباً بمعنى مقطوع الذكر، فإنه يحكم حينئذٍ بفسخ النكاح نظرًا لأن ذلك النكاح لا تترتب عليه مقاصده ومصالحه، فكان هذا الحكم إنما كان لمصلحة خاصة بذلك الشخص الذي طلب فسخ النكاح.

الاعتبار الثالث تقسيم المصلحة من حيث شهادة الشرع لها بالاعتبار أو الإلغاء أو السكوت عن ذلك: وهذه المصلحة تنقسم عند أهل العلم إلى ثلاثة أقسام، ولعلنا نرجئ الكلام عن هذه الأقسام إلى المحاضرة القادمة.

الحلقة (٣٤)

الاعتبار الثالث تقسيم المصلحة من حيث شهادة الشرع لها بالاعتبار أو الإلغاء أو السكوت عن ذلك: وتنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المصلحة التي دل الشارع على اعتبارها بدليل من نص أو إجماع أو قياس:

ومثال ذلك: الأكل والشرب لما يقيم الصلب، وجوب الأكل والشرب لما يقيم صلب الإنسان وما فيه حياته، فهنا أمر الشارع بذلك الأكل والشرب حفاظا على النفس من الهلاك، كذلك أيضاً مثال آخر: حفظ العقل فإنه مصلحة اعتبرها الشارع ورتب عليها تحريم الخمر، ويقاس على ذلك في التحريم كل

ما أسكر من مشروب أو مأكول كالمخدرات ونحوها، كلها محرمة نظراً لأنها تُفضي إلى إفساد العقل، بل إنها تفضي أحيانا إلى إفساد العقل بأكثر مما يفضي إليه الخمر، وإذا كان الخمر محرما لما يترتب عليه من إفساد العقل؛ فلأن تحرم المخدرات ونحوها من باب أولى. هذا حفظ العقل بواسطة النص أو بواسطة القياس هذا الحفظ نسميه أن هذه المصلحة مصلحة اعتبرها الشارع، وهذا الاعتبار قد يكون بنص كما هو في الخمر، وقد يكون بقياس كما هو في المخدرات ونحوها، فنقول: إن هذه المصلحة مصلحة معتبرة. المصلحة التي دل الشارع عليها

حكم هذا القسم: في الحقيقة ليس من محل النزاع، وليس من محل الخلاف بين أهل العلم؛ لأن العلماء قد اتفقوا على العمل بهذه المصلحة؛ لأن عدم العمل بها يترتب عليه عدم العمل بما أقره الشرع، فيكون في ذلك رد لما أقره الشرع وهذا لا يجوز، ولذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: ما شهد الشرع بقبوله

فلا إشكال في صحته، ولا خلاف في إعماله، وإلا كان مناقضة للشريعة كشريعة القصاص حفظا للنفوس

والأطراف وغيرها. هذا تمثيل آخر من الشيخ الشاطبي من أمثلة هذا القسم الذي شهد له الشرع:

أن الشارع قد شرع القصاص في النفوس والأطراف حفظا لحياة الناس وعدم تعرضها للهلاك، فهذه المصلحة يمكن أن نقول أنها مصلحة شهد الشرع باعتبارها، ومن ثَمَّ فهي مصلحة مقبولة ولا يمكن ردها لأن ردها يترتب عليه رد ما أقره الشارع.

القسم الثاني: ما توهم أنه مصلحة – عكس القسم الأول – لكن دل الشرع على إلغائها بدليل من نص أو إجماع أو قياس:

حكمه: فهذا القسم ليس بحجة بالاتفاق، ويمتنع التمسك به، إذ المصلحة لا تقتضي الحكم لنفسها على وجه يستقل العقل باعتبارها مصلحة مجردة عن عرضها على الشرع ليشهد لها؛ بل لابد أن يشهد لها الشارع وهذا الشهود لابد إما أن يكون نصا، أو أن يكون داخلا ضمن مقاصد الشريعة، أما إذا لم يشهد لذلك الأمر الذي نظنه مصلحة في أول وهلة إذا لم يشهد له الشرع بالاعتبار لا بنص معين، ولا بدخوله ضمن مقاصد الشريعة فإننا في الحقيقة نلغيه، ونعلم أنه نحن توهمنا أنه مصلحة، لأنه لو كان مصلحة لأتى به الشرع، إما يأتي به الشرع بعينه بنص معين، أو أنه يدخل تحت قواعد ومقاصد الشريعة، إذن هذه المصالح لا تعد مصالح بمجردها بل لابد بشهادة الشرع لها إما بنص خاص، أو بنص عام، أما إذا شهد الشرع بإلغائها فلا شك في إبطالها لأن في اعتبارها حينئذ مخالفة لنصوص الشرع، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، وفي ذلك والعياذ بالله تعالى تشريع لدين آخر غير دين الله سبحانه وتعالى.

و مثال ذلك: لو قال قائل مثلا بتعزير من يستحق التعزير بقطع أنفه أو أصابعه أو لسانه فإن ذلك لا يعتبر لأن الشارع لم يأتِ بمثل هذه الصور، وكذلك لو قال قائل: في هذا العصر بتساوي الابن والبنت في الميراث لأن الناس الآن أصبح الرجل والمرأة هما اللذان يقومان بعش الزوجية واختلفت الحال عما مضى

وأصبحت المرأة تعمل أو نحو ذلك من هذه الهرطقات إن صح التعبير، فإننا نقول: إن ذلك كله لا يعتبر لأن الشارع قد شهد بإلغاء ذلك في قوله سبحانه وتعالى: {**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**} وهذا النص عام لكل زمان وحال، فلا يمكننا أن نغير شريعة الله سبحانه بأمور نتوهم أنها مصلحة.

ومن الأمثلة أيضا التي ذكرها أهل العلم: ما جاء عن بعض العلماء أنه قال لأحد الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم قال له: يجب عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أُنكر عليه هذا الأمر حيث لم يأمره بإعتاق الرقبة مع اتساع ماله، والواجب في إتيان المرأة في نهار رمضان الواجب إعتاق رقبة، ثم صيام شهرين متتابعين، ثم إطعام ستين مسكيناً.

وقد حصل خلاف بين أهل العلم هل الواجب على الترتيب؟

بمعنى الواجب الأول العتق ثم الصيام ثم الإطعام، أو أن ذلك على التخيير أي أن يختار المكفِّر ما شاء من هذه، لكن لم يقل أحد من أهل العلم إن الصيام واجب، صيام شهرين متتابعين واجب على سبيل التعيين، فقوله هذا في الحقيقة فيه خروج عما تقتضيه النصوص الشرعية، لكنه لما قيل له ذلك واعترض عليه، واعترض عليه كافة أهل العلم الموجودين في ذلك العصر أتى بمصلحة، **فلننظر ماذا قال؟**

قال: هذا ملك وسلطان ولو أمرته بعتق رقبة لسهل عليه ذلك واستحقر إعتاق الرقبة في سبيل قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة أن أوجب عليه صوم شهرين متتابعين مبالغة في زجره، قال أهل العلم: فهذا الأمر الذي ذكره وإن كان مناسبا في أول النظر، يعني في أول وهلة قد يقول إنسان: والله صحيح لماذا لا نأمره بصوم شهرين متتابعين حتى يتوب؟ يقول أنا هارب من يوم واحد فيأتيني صوم شهرين متتابعين، فإذا علم أنه في مقابل ذلك سيصوم شهرين متتابعين، فيكون ذلك حسما لفعله فيقولون: هذا وإن كان مناسباً في أول النظر إلا أنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار، بل مع ثبوت النص برد ذلك،

ولذلك قال الغزالي معلقا على تلك الفتوى من ذلك العالم: فهذا قول باطل ومخالف لنص للمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتوى العلماء وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي، إذا فتحنا هذا الباب سوف لن يثق الملوك والسلاطين وكبار القوم بفتوى العلماء، ويظنون أنهم يفتونهم بمصالح من نحو هذا القبيل، خصوصاً إذا قيل لهم: إن ذلك العالم قد أراد زجرك فحسب يخشى أن يكون هذا تصرف العلماء وهذا الأمر لا ينبغي أن يفتح، وإذا فتح هذا الباب أدى إلى تغيير شرائع الله سبحانه وتعالى.

وكذلك من الأمثلة: ما يظنه بعض الناس من تحقيق مصلحة اقتصادية من تصنيع الخمور وبيعها على غير المسلمين كما يفعله البعض، فنقول: هذه مصلحة ملغاة؛ لأن الشارع قد جاء بإلغائها كما في حديث جابر رضي الله عنه في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: (**إن الله ورسوله حرما بيع الخمر**)، وكذلك ما يعتقده بعض الناس من أن الربا وفتح باب الربا وفتح الاستثمار عن طريق الربا يؤدي إلى مصالح، كل هذه نقول أنها مصالح ملغاة ردها الشارع: {**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**}

القسم الثالث: المصلحة التي لم يدل الشرع على اعتبارها، ولا على إلغائها بنص معين، بل سكت عنها إلا أن هذه المصلحة قد شهد ت لها مقاصد الشرع، وكانت ملائمة لتصرفات الشارع، وداخلة تحت مقاصده وقواعده العامة، في الحقيقة هذا القسم الثالث هو الذي يسمى بالمصلحة المرسلة وقد تسمى أحيانا بالاستدلال، أو تسمى أحيانا بالاستدلال المرسل، أو يسمى المناسب المرسل، أو يسمى الاستصلاح، كل هذه ألفاظ تعبر عن المصلحة المرسلة، تسمى الاستصلاح تسمى المناسب المرسل تسمى الاستدلال المرسل تسمى الاستدلال؛ المهم أنها مصالح لم يأتِ الشرع بإلغائها بعينها ولا باعتبارها، لأنه

لو أتى الشارع باعتبارها بعينها لكانت من القسم الأول، ولو أتى الشارع بإلغائها بعينها لكانت من القسم الثاني، إنما الشارع لم يأت باعتبارها بعينها في ذاتها ولا بإلغائها بعينها أيضا في ذاتها لكنها داخلة تحت مقاصد الشريعة، يعني يمكن أن يقال بالتعبير بالعصر الحديث فيها ما يسمى بروح الشريعة، داخلة ضمن معاني الشريعة ومقاصدها العامة.

ومن أمثلة ذلك: حفظ القرآن الكريم بجمعه في المصحف كما حصل من الصحابة رضوان الله عليهم،

فلا شك أن هذه مصلحة لكنه لم يرد نص معين يدل على اعتبار ذلك أو إلغائه، وقد يقول قائل: كيف لم يأتِ في ذلك نص؟ نقول: نعم إن الصحابة قالوا ذلك فلننظر، روى البخاري في صحيحه عن زيد رضي الله عنه أنه قال: ((أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة - يعني وقت عندما قتل أهل اليمامة وقتل سبعون من القراء - وعنده عمر فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن -هذا من كلام واستشارة عمر لأبي بكر يشير عليه أن يجمع القرآن - قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هو والله خير - أي فيه مصلحة للمسلمين - فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري ورأيت الذي رأى عمر - هذا الكلام يقوله أبو بكر لزيد - وفي الحديث فقال زيد: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فقمت فتتبعت القرآن أجمعه)) إلى آخر الحديث. هذه المصلحة - كما ترون أيها الأخوة - توقف الصحابة في أول الأمر لأنهم لم يجدوا فيها نص بالاعتبار، لكنهم أيضا لم يردوا ذلك لأنهم لم يجدوا أيضا نصا بالرد، لكنهم علموا أن هذه مصلحة ملائمة لتصرفات الشرع حيث قالوا: هو والله خير، ذلك راجع إلى أن حفظ القرآن فيه حفظ

للشريعة، والأمر بحفظ الشريعة من الأهمية بمكان.

كذلك حفظ الأموال بتضمين الصناع فهذه أيضا مصلحة لم يرد فيها نص معين باعتبارها أو إلغائها، فهذه المصلحة تلائم تصرفات الشرع، فإن الأمر بحفظ الأموال في الشريعة من المعلوم بمكان.

وكذلك ما حصل من عمر رضي الله عنه من تجنيد الجند وتدوين الدواوين من الأمور التي لم تكن موجودة في عصر أبي بكر ولا في عصر النبي ﷺ، رأى أن المصلحة تقتضي ذلك نظرا لتوسع رقعة الأمة الإسلامية وحاجتهم إلى مثل هذه التنظيمات.

تعريف المصلحة المرسلة

تعرف بأنها: استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مطلقة لم يرد عن الشارع دليل معين على اعتبارها أو إلغائها، إلا أنه شهدت مقاصد الشرع لها، وكانت ملائمة لتصرفاته في الجملة.

أو يقال بتعبير آخر إن أردتم أن المصلحة المرسلة هي: كل منفعة لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء، وكانت ملائمة لمقصود الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية.

فإذاً علمنا من هذه الضوابط أن المصلحة المرسلة لا يأتي نص باعتبارها بعينها ولا بإلغائها أيضا بعينها، إلا أنها تدخل تحت مظلة مقاصد الشرع وقواعده العامة، وليست غريبة عن تصرفات الشارع.

تحرير محل النزاع في المسألة:

إذاً بعد أن انتهينا من تعريف المصلحة بإطلاقها في اللغة والاصطلاح، ثم أقسام المصلحة، ووصلنا إلى المصلحة المرسلة التي فيها فإننا بهذه السلسلة وهذه التقسيمات توصلنا إلى المصلحة المرسلة التي فيها الكلام والتي تعد من قبيل الأدلة المختلف فيها، إذا توصلنا إلى ذلك **فما تحرير محل النزاع في المصالح المرسلة؟**

كما فعلنا في السابق فهناك صور متفق عليها، وصور متفق على إلغائها، وصور هي محل للنزاع.

فنقول لتحرير محل النزاع في المصلحة المرسلة يلاحظ الآتي:

١- **اتفق العلماء** على عدم جواز العمل بالمصلحة المرسلة في باب العبادات، **لماذا؟** لأن العبادات توقيفية تعبدية، وليس للعقل سبيل إلى إدراك المصلحة الجزئية لكل منها، فإذاً لا مدخل للمصالح المرسلة في باب العبادات نظراً لأن العبادات توقيفية وبعض أهل العلم يقول: العبادات مبناها الحظر والتحريم؛ يعني

ما يشرع الإنسان عبادة بناء على مصلحة مرسلة، كأن يشرع مثلا قيام ليلة معينة لأن فيها خير، يجمع الناس على هذا الخير، أو تجمعهم على ذكر معين في زمن معين غير الزمن الذي اعتبره الشارع، ويقول: في ذلك خير، أو يقول: نجعل التكبير يوم العيدين تكبيراً جماعيا، فتقول له: **لماذا؟** قال: فيه خير وفيه مصلحة، نقول: لو كان فيه مصلحة لأتى به الشارع، وأتى به النبي ﷺ فإنه أعلم بمصالح الخلق، وخصوصا أن العبادات مقصود عظيم للشارع فكيف يفعل ذلك الشرع؟ وكيف تعمد إلى شيء لم يفعله النبي ﷺ ولم يأمر به؟ المصالح المرسلة لا مدخل لها في باب العبادات.

٢- **اتفق العلماء** على عدم جواز العمل بالمصلحة المرسلة في أحكام المقدرات التي لا يُعقل معناها كالحدود، والكفارات، (وأنصبة الزكاة)، وفروض الإرث، وشهور العدة بعد الموت أو الطلاق، فلو جاء شخص وقال: الآن يمكننا أن نعرف عن طريق الرنين المغناطيسي هل هذه المرأة حامل أو ليست بحامل **فلماذا نجعل العدة ثلاث حيض؟** نعرف مباشرة أنها ليست حامل وحينئذ نحكم بأن عدتها قد انتهت. هذي الأمور المقدرات لا مجال فيها لباب المصالح كمل تظن أيها المتكلم، إذاً

فروض الإرث أيضا لا مدخل لها في باب المصالح. كل ما شُرع محدداً واستأثر الله بعلم المصلحة الخاصة فيه، فذلك لا مجال للمصالح فيه لأن المقدرات شبيهة بأحكام العبادات من حيث عدم إمكان العقل إدراك المصلحة الجزئية لكل منها.

إذاً هذان النطاقان خارجان عن محل النزاع، وإنما اختلف أهل العلم في الاحتجاج بالمصالح المرسلة في باب المعاملات والعادات والسياسات الشرعية ونحوها مما يُنظر فيها إلى مصالح الناس التي يدركها العقل والتي يُقصد بالأحكام التي تُشرع لها تحقيق تلك المصالح الجزئية التي يمكن للإنسان الوقوف عليها.

الأقوال في حجية المصالح المرسلة: اختلف العلماء في حجية المصالح المرسلة على ثلاثة أقوال رئيسية:

القول الأول: عدم جواز الأخذ بالمصلحة المرسلة. وهذا القول هو قول الباقلاني، وطائفة من الشافعية، وذهب إليه بعض الحنفية، واختاره طائفة من متأخري الحنابلة وهو قول الظاهرية. فإذاً هذا القول يقول أن المصالح المرسلة بهذه التقييدات التي ذكرتموها - مع ذلك- يقولون أنها ليست مصلحة يلتفت إليها الشارع

القول الثاني: جواز الاحتجاج بالمصلحة المرسلة. وهذا القول هو قول المالكية والحنابلة وعليه المتقدمون من الحنابلة وهو الصحيح أيضا من مذهب الحنفية - قال به أكثر الحنفية - وهو قول الشافعي على الأصح. إلا أن أصحاب هذا القول لم يتركوا العمل بالمصلحة مطلقاً من كل قيد وشرط، بل احتاطوا وشرطوا في المصلحة ما يحول دون اتخاذها ذريعة للأهواء والعبث بالتشريع، **فشرطوا في المصلحة:**

١- أن يثبت فيها بعد البحث وإمعان النظر والاستقراء أنها مصلحة حقيقية لا وهمية، بمعنى أن بناء الحكم عليها يجلب نفعا محققا أو يدفع ضررا محققا، لأنها بهذا تتفق مع المصالح التي قصدها الشارع.

٢- وشرطوا أن تكون هذه المصلحة الحقيقية عامة لكل الناس، بمعنى أن يجلب بناء الحكم عليها نفعاً لأكثر الناس، أو يدفع ضرراً عن أكثر الناس. أما المصلحة التي تكون نفعاً لعظيم أو فرد من أفراد المجتمع كبير فهذه المصلحة لا يبنى عليها الحكم لأنها لا تحقق مصلحة لأكثر الناس.

وفي الحقيقة هذا القول أيضا أخذ به مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة عشرة التي انعقدت في مسقط، فقالوا: لما تدارسوا شأن المصالح انتهوا إلى أن المصالح المرسلة يُعمل بها وينبغي أن يُعمل بها ولهم في هذا قرار يمكنكم الرجوع فيه إلى موقع مجمع الفقه الإسلامي على الانترنت، ففيه ذلك القرار في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمسقط.

القول الثالث: جواز الأخذ بالمصلحة المرسلة إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية بضابط قوي جداً وهذا هو قول الغزالي رحمه الله في المستصفى، بينما اختار في كتاب آخر **أن تكون المصلحة ضرورية أو حاجية وعامة، أما الخاصة فتجوز في حالات نادرة.**

على كلٍّ هذه الأقوال الثلاثة الرئيسية في المسألة وسوف نرجئ الكلام عما يتعلق بأدلة المسألة إن شاء الله تعالى إلى المحاضرة القادمة.

الحلقة (٣٥)

بعد ذلك ننتقل للأدلة، سنقتصر على أدلة أصحاب القول الأول وأدلة أصحاب القول الثاني، أما القول الثالث الذي للغزالي فهو في الحقيقة يرجع للقول الثاني عند التحقيق، لكن لا نطيل الكلام في هذا لأن هذا ليس موطنه، لو دقق الإنسان النظر في كلام الغزالي في المستصفى وفي المنخول وفي الشفاء وفي غيره، لو دقق النظر في ذلك لعلم أن مذهب الغزالي يؤول إلى القول

الثاني وهو العمل بالمصالح المرسلة.

الأدلة في المسألة:

أدلة أصحاب القول الأول: استدل المانعون من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة بأدلة كثيرة منها نقتصر على أبرزها:

الدليل الأول: قالوا: عدم وجود دليل معين من الكتاب أو السنة يدل على جواز الاحتجاج بها، فنحن لا نجد دليلاً من الكتاب أو من السنة يفوضنا الاحتجاج بما سميتموه أنتم المصالح المرسلة، وما دامت تلك المصالح لم يدل عليها دليل معين من الكتاب أو من السنة فإننا لا نعمل بها ولا نستجيز العمل بها

و أجيب على هذا الدليل: من قبل أصحاب القول الثاني بعدم التسليم بانتفاء الدليل مطلقا، نعم نحن نسلم أنه لا يوجد دليل خاص معين على تلك المصلحة، لكن إنا نقول أن النصوص العامة وقواعد الشريعة الكلية قد دلت على اعتبار جنس هذه المصلحة، ونصوص الشارع إنما هي يعني أقرب ما تكون تشبيها بالدساتير ونحوها التي تحتوي على المقاصد العامة، والتطبيقات إنما تكون بيد المجتهد ولذلك يقول النبي ﷺ (**العلماء ورثة الأنبياء**)، فهم ورثة الأنبياء في تطبيق معاني الشريعة العامة وأدلتها العامة على الجزئيات التي تعرض لهم وأن يحققوا مصالح الخلق، وأن يدفعوا الضرر عنهم. إذن الجواب: لا نسلم أنه لا يوجد دليل مطلقا بل يوجد دليل عام، نعم نحن نسلم أنه لا يوجد دليل خاص، لكن يوجد دليل عام على ذلك، وهذا الدليل العام كاف بالاحتجاج بالمصالح المرسلة.

الدليل الثاني: لأصحاب القول الأول الذين قالوا بعدم العمل بالمصالح المرسلة قالوا: أن المصالح منقسمة على قسمين: مصالح معتبرة ومصالح ملغاة، وما سكت عنه يكون مترددا بين هذين القسمين وليس إلحاقه بأحدهما بأولى من الآخر.

فالمصالح تنقسم إلى قسمين: مصالح معتبرة بنص معين من الشارع، ومصالح ملغاة أيضا بنص معين من الشارع، أما ما سكت الشارع عنه الذي أسميتموه أنتم مصالح مرسلة فهذا في الحقيقة يكون مترددا بين القسمين وليس إلحاقه بالمعتبرة بأولى من إلحاقه بالملغاة.

هذا الاستدلال أجاب عنه أصحاب القول الثاني: بعدم التسليم بأنها مترددة بين القسمين مطلقا، لو كانت تلك المصالح التي سميناها مرسلة، لو كانت لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالإلغاء ولم تدخل تحت مظلة مقاصد الشريعة، وملاءمتها لمقاصد الشريعة، ومعاني الشريعة وقواعدها الكلية نعم! حينئذٍ لسلمنا أنها مترددة ويشك الإنسان في إلحاقها بهذا أو بهذا، وليس بإلحاقها بالمعتبرة أولى من إلحاقها بالملغاة. لكن نحن نتكلم عن مصالح لم يأتِ فيها نص بالاعتبار أو بالإلغاء لكنها داخلة تحت مقاصد الشريعة ومعانيها العامة، إذن هناك شهادة أخرى؛ هذه الشهادة من مقاصد الشريعة ومعانيها العامة تدفعنا إلى أن نرجح إلحاقها بالمصالح المعتبرة، إذن لا نسلم لكم أنها مترددة على السواء بل هي ملحقة بالمصالح المعتبرة، **لماذا؟** بشهادة النصوص العامة والقواعد الكلية بذلك لملاءمتها للمقاصد المعتبرة فهذا الأمر يرجح إلحاقها بالمعتبرة دون إلحاقها بالملغاة.

الدليل الثالث: لأصحاب هذا القول قالوا: إن الله سبحانه وتعالى لم يترك الخلق سدىً من غير أن يشرع لهم كل ما يكفل تحقيق مصالحهم بل شرع لهم ذلك، وذلك بالأحكام التي نص عليها في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وبالأحكام التي هدي إليها أهل الذكر والعلم فلم يختلفوا فيها، وهي الأحكام التي سندها الإجماع، وأرشدهم إلى أنهم إن تنازعوا في شيء مما ليس فيه حكم الله ورسوله، ولم يجمعوا عليه أرشدهم إلى أن يردوه إلى حكم الله ورسوله فقال: {**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**} وقال الله سبحانه وتعالى: {**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**} والرد إلى حكم الله ورسوله يكون

بالقياس

أو بأي طريق من طرق رده إلى حكم الله ورسوله ﷺ، قالوا: إذن بهذا فقد كفل الله سبحانه وتعالى لخلقه تحقيق مصالحهم؛ أكمل لهم دينهم وأتم عليهم نعمته وامتن عليهم بذلك فقال: {**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**} والقول حينئذ بحجية المصالح المرسلة يترتب عليه أن هناك مصالح للخلق باقية لم يكفلها ما شرعه الله وما أرشد إليه في دينه في حال التنازع؛ ففي ذلك في الحقيقة ما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالشريعة، وهذا يتبين به أن تلك المصالح التي سميتموها مصالح مرسلة والتي ادعيتم أنها مصالح - في الحقيقة- ليست حجة باستنباط الأحكام.

هذا الدليل أجاب عنه أصحاب القول الثاني فقالوا: أن هذا الدليل منكم يتأتى لو كانت المصلحة التي نُسند الحكم إليها لا شاهد لها من الشارع في الجملة والأمر ليس كذلك في المصلحة المرسلة، فإنها وإن كانت مرسلة عن دليل معين ودليل خاص إلا أنها معتبرة وداخلة في إطار الدليل العام جملة لا تفصيلا، حيث إن تلك الأدلة الشرعية شاهدة على جنسها وإن لم تشهد على عينها، وحينئذ فالرد إلى تلك المصالح إنما هو رد إلى تلك الأدلة التي دلت على تلك المصالح فتكون في الحقيقة رداً إلى كتاب الله، وإلى سنة رسول الله ﷺ، وإلى ما يفهم من كتاب الله وما يفهم من سنة رسول الله ﷺ، وحينئذ لا نسلم لكم ما ادعيتموه من أن العمل بتلك المصالح فيه خروج عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

الدليل الرابع: لأصحاب هذا القول الذين ألغوا العمل بالمصالح المرسلة قالوا: إن المصالح إذا دل عليها الشرع انضبطت وانحصرت بما ذكره الشارع، وإن لم تكن كذلك لم تنضبط واتسع الرأي والخلاف فيها وأصبح العلماء مشرعين كالأنبياء وذهبت حينئذ هيبة الشريعة.

هذا الدليل أيضا أجاب عنه أصحاب القول الثاني: بأن المصالح المرسلة إذا ثبتت فإنها تُضبط بنصوص الشريعة العامة والقواعد الكلية المنضبطة فلا تخرج عند ذلك عن هذه الضوابط، والعلماء في هذه الحالة

لا نسلم أنهم يكونون مشرعين بل هم عاملون بما دعت إليه مقاصد الشريعة وقواعدها العامة، وخصوصا أننا قد ضبطنا تلك المصالح بنطاق معين بأن تكون في العادات والمعاملات والسياسات من جهة، وأن تكون أيضا داخلة تحت مظلة مقاصد الشريعة ومعانيها العامة، فهذه التقييدات تمنع من أن تتخذ تلك المصالح للأهواء ونحوها.

نكتفي بهذا من أدلة أصحاب القول الأول؛ وننتقل إلى أدلة أصحاب القول الثاني الذين قالوا بأن المصالح المرسلة حجة.

أدلة أصحاب القول الثاني: استدل القائلون بحجية المصالح المرسلة بأدلة كثيرة أبرزها ما يأتي:

الدليل الأول: حديث معاذ رضي الله عنه حينما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال له: (**إن عرض لك قضاء فبم تحكم؟ مر علينا هذا الحديث كثيرا- قال: فبكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب النبي ﷺ على صدره وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسول الله ﷺ**) هذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي.

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن النبي ﷺ أقر معاذاً رضي الله عنه على الاجتهاد لما قال: (**أجتهد رأيي ولا آلو**) والاجتهاد هو الاستنباط إذا عدم النص الخاص، واستنباطه إنما يكون عن طريق مجموع النصوص والقواعد الكلية في الشريعة، وفي الحقيقة المصالح المرسلة تدخل في ذلك لأن قصاراها أنها راجعة إلى الاستنباط من مقاصد الشريعة العامة.

الدليل الثاني: قالوا: عمل الصحابة رضي الله عنهم بالمصلحة المرسلة حتى أنه قد حكي في ذلك إجماعهم؛ فإنهم كانوا يلتفتون إلى المصالح فيما يطرأ لهم من الحوادث ويجدّ لهم من الطوارئ مما لم يكن فيه حكم خاص من نص ولا نظير يقاس عليه،

ويدل على عمل الصحابة بالمصالح المرسلة ما يأتي:

١- جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه فإنه قال: ((ذلك خير)) هو يعلم أنه ليس في ذلك نص عن النبي ﷺ كما حصل من مناقشة بينه وبين عمر، وبين أبي بكر وزيد رضي الله عن هؤلاء الصحابة أجمعين اختلفوا أولا ثم استقر رأيهم مع أنهم يعلمون أن المسألة ليس فيها نص خاص.

٢-أيضا جمع القرآن الجمع الآخر في عهد عثمان رضي الله عنه على مصحف واحد لما أمر بتحريق المصاحف الأخرى في الآفاق هذا أيضا مصدره المصلحة المرسلة. إذن هنا اتفق الصحابة على العمل بهذا

وإنما هو راجع إلى المصلحة المرسلة.

٣- كذلك ما حصل من حد شارب الخمر ثمانين في عهد عمر رضي الله عنه - المسألة معروفة لديكم مرت معنا كثيرا - وكان دليله في ذلك المصلحة المرسلة؛ لأن الناس تحاقروا العقوبة فرأى عمر أن يزيد ذلك على سبيل التعزير وإبعاد الناس عن هذا الشرب.

٤- كذلك الحكم بتضمين الصناع الذي ذكرناه لكم سابقا حكم به الخلفاء الراشدون حتى قال علي رضي الله عنه: ((لا يُصلح الناس إلا ذلك)) كما أخرجه البيهقي - وجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب على الصناع التفريط، وترك الحفظ فلو لم يثبت تضمين الصناع مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعوى الهلاك أو الضياع وحينئذ تضيع أموال الناس، ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة فكانت المصلحة التضمين وهذا ما يشهد به قول علي رضي الله عنه ((لا يُصلح الناس إلا ذلك))

٥- أيضا من الأمثلة تولية أبي بكر رضي الله عنه للخلافة إلى عمر رضي الله عنه مع أن النبي ﷺ لم يعهد لأحد من بعده لكنه أيضا لم ينهَ عن أن يعهد شخص إلى أحد بعده، وقد كان سند أبي بكر رضي الله عنه في العهد إلى عمر أنه خشي رضي الله عنه إن هو قُبض ولم يعهد بالخلافة إلى أحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم أن يعود الاختلاف بينهم بأخطر مما ظهر بينهم بعد وفاة النبي ﷺ وفي ذلك ما يجعل للعدو مطمعا في المسلمين، فهو إذاً من مصلحة الحيطة والحذر في حفظ وحدة المسلمين، وحماية شوكتهم وذلك داخل في مقاصد الشريعة وإن لم يرد في ذلك نص أو دليل معين من فعل النبي ﷺ.

٦- كذلك ترك عمر رضي الله عنه الخلافة بعده شورى بين الصحابة - عكس ما فعله أبو بكر رضي الله عنه - فترك ذلك شورى وأسند الأمر إلى طائفة من الصحابة رضي الله عنهم ستة يتشاورون فيما بينهم ويخلص منهم واحد للخلافة، فعل أمرا بخلاف ما فعله أبو بكر، وأبو بكر فعل رضي الله عنه أمراٍلم يفعله النبي ﷺ، وكل ذلك إنما رأوه بناء على ما فيه مصلحة المسلمين في اجتهادهم.

٧- كذلك ما فعله عمر رضي الله عنه من تدوين الدواوين واتخاذ الجند واتخاذ السجون أيضا فإنها أُحدثت في عهد عمر رضي الله عنه، فرأى من المصلحة أن يتخذ السجون لردع المجرمين وحفظ الناس عما يصدر من أولئك المجرمين. فنجد في الحقيقة من خلال هذه التصرفات الصادرة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يعملون بالمصالح المرسلة وكان من المشهور بينهم العمل بالمصالح المرسلة.

الحلقة (٣٦)

الدليل الثالث: قالوا: إن النصوص الشرعية محصورة، بينما الحوادث والوقائع غير محصورة، ولا بد أن يوجد حكم لله تعالى في كل مسألة؛ فكان لا بد من استنباط الأحكام من خلال معاني النصوص وقواعدها الشرعية مما يتلاءم مع مقاصد الشارع وهذا يكون عن طريق المصالح المرسلة.

ويؤكد ذلك أبو مظفر السمعاني رحمه الله بقوله: (إنا نعلم قطعا أنه لا يجوز أن تخلو حادثة عن حكم الله تعالى منسوب إلى شريعة محمد ﷺ ببينةٍ أنه لم يرِد عن السلف الماضيين أنهم أعرَوا وأخلوا واقعة عن بيان حكم فيها لله تعالى وتقدس، ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام، وقد استرسلوا في بث الأحكام استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع وقد تصدروا لإثباتها فيما وقع وتشوفوا إلى إثباتها فيما سيقع، ولا يخفى على منصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى مَن تنقسم الوقائع عنده إلى ما يُعرى عن حكم وإلى مالا يُعرى عنه، إذا عرفنا ذلك فنقول: لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما وسع القياس لكل ذلك، فإنا نعلم أن المنصوصات ومعانيها لا تنسحب على كل الوقائع، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان يزيد وقوفهم في الأحكام على فتاويهم وجريانهم فيها) اهـ

يعني نقول لو لم يتمسكوا هم بالمصالح لسمعنا أنهم يتوقفون كثيرا، لكننا نراهم لا يتوقفون كثيرا بل يسترسلون فيها يقول: ((استرسال الواثق بانبساطها لجميع الوقائع)) وما كان ذلك إلا لأنهم كانوا يستعملون - في أثناء فتاويهم ونشرهم الأحكام - المصالح المرسلة ولو لم نُعمل المصالح المرسلة لتوقف كثير من الفقهاء والعلماء في كثير من المسائل؛ لأنهم لا يجدوا فيها نصا معينا، لكنهم يجدون فيها نصاً وقاعدة شرعية عامة يمكنهم أن يعملوها وينزلوها على وقائع متعددة، وهذه هي المصالح المرسلة وفق الشروط والضوابط التي أطلقناها فيما مضى.

الدليل الرابع: لأصحاب هذا القول قالوا: إن الشريعة الإسلامية عامة لكل الناس-لا شك في ذلك-وهي أيضا خاتمة للشرائع كلها، ومستوعبة لمصالح البشر على اختلاف وقائعهم وأمكنتهم وأزمانهم وأحوالهم، وهذا ما يمكن أن يتحقق بواسطة العمل بالمصالح المرسلة، وذلك أن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية المشروعة قد تتغير بتغير الأزمان ولا سبيل إلى حصرها، وانظروا الآن إلى واقع العصر الحديث كيف أن الوقائع قد تعددت وتنوعت في أشياء كثيرة: وقائع تعددت كاستعمال وسائل المواصلات، وقائع تعددت في السيارات والطيارات والسفن، وقائع تتعدد وجديدة في مسائل الاتصالات، وقائع تتعدد في الهاتف، وقائع تتعدد بأجهزة التلفزة، وقائع تتعدد بأجهزة المذياع، وقائع كثيرة جداً حصلت للناس في مثل هذا الزمن وهكذا في الأزمان الماضية، الناس تتجدد لهم وقائع وتتغير بتغير الزمان ولا سبيل إلى حصر تلك الوقائع فإذا لم يعتبر منها إلا ما وقع له نظير في عهد التنزيل ضاق الأمر بالناس وحيل بينهم وبين التفكير في تيسير سبل العيش والتماس أفضل الوسائل للوصول إلى الأغراض الشريفة والمصالح المشروعة، وفي ذلك- في التوقف وعدم العمل بالمصالح-إضرار بالخلق فإن الوقائع تحدث والحوادث تتجدد والبيئات تتغير والضرورات والحاجات تطرأ، وقد تطرأ للأمة اللاحقة طوارئ لم تطرأ للأمة السابقة، وقد تستوجب الحياة مراعاة مصالح ما كانت تستوجبها الحياة فيما سبق، كل ذلك يشهد بمراعاة المصالح المرسلة، فلو لم يفتح باب المصالح المرسلة للمجتهدين لضاقت الشريعة بمصالح الناس وقصرت عن حاجاتهم، فلابد من فتح باب تلك المصالح وفق الشروط التي ذكرناها فيما مضى: بأن لا تكون في باب العبادات ولا المقدرات وأن تكون حقيقية وأن تكون عامة.

الدليل الخامس: لأصحاب هذا القول قالوا: إنا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة في الشريعة ثم غلب على

ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته، فإنه يجب اعتباره لأن أهل العلم مجمعون على وجوب العمل بالظن الغالب، وقصارى المصالح المرسلة أن العمل بها عمل بما غلب على ظننا دخوله تحت مقاصد الشارع وقواعده العامة، فكان العمل بها -أي بتلك المصالح- معتبراً وصحيحاً.

ننتقل بعد ذلك إلى الترجيح: الأظهر في المسألة هو القول الثاني وهو أن المصالح المرسلة حجة في التشريع لكن وفق الضوابط المعينة التي سبق ذكرها، وعند التحقيق نجد أن الفقهاء جميعاً في مختلف المذاهب يعملون بها وأحيانا قد لا يسمونها مصالح لكنهم يؤول أمرهم إلى العمل بالمصالح المرسلة.

ولذلك يقول القرافي رحمه الله: ((المصلحة المرسلة في جميع المذاهب على التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك))

وقال ابن دقيق العيد رحمه الله العالم الجهبذ: ((نعم الذي لاشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع - يعني أن الإمام مالك يتوسع في المصالح المرسلة مالا يتوسع غيره- ويليه أحمد بن حنبل قال: ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتبار المصالح المرسلة في الجملة)) -حتى غيرهما يعمل في باب المصالح؛ ولذلك يقول محمد أمين الشنقيطي: ((جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة وإن زعموا التباعد عنها لكنهم يختلفون في النظر إليها، فالمالكية يعدونها دليلا مستقلا، والجمهور من الشافعية والحنابلة وأحد الأقوال عند الحنفية يدرجونها تحت القياس، وبعض الحنفية يدخلها تحت الاستحسان، وبعضهم كالغزالي يرجعها لمقصود الشارع الذي دل عليه الكتاب والسنة)) إذاً الذي يترجح في هذه المسألة هو القول بحجية المصالح المرسلة سواء كانت المصلحة التي يراد بناء الحكم عليها واقعة في مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

لكن ترجيح هذا القول مبني على شروط مهمة:

الشرط الأول: أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلا من أصوله، ولا دليلا من دلائله القطعية، بل تكون متفقة مع المقاصد، ومع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها.

الشرط الثاني: أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين، فإن مرجعها إلى حفظ أمر ضروري يكون من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي إذن من قبيل الوسائل لا المقاصد، وأما رجوعها إلى رفع حرج لازم فهو إما لاحق بالضروري وإما من قبيل الحاجيات الذي مرده إلى التخفيف والتيسير على العباد وتحقيق مصالحهم.

الضابط الثالث: أن عامة النظر في المصالح إنما يكون فيما عقل منها بحيث تكون معقولة في ذاتها، إذا عُرضت على العقول السليمة تلقتها بالقبول، وحينئذ فلا مدخل للمصالح في باب الأمور التعبدية كالعبادات؛ والمقدرات لأن عامة العبادات والتعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل.

الشرط الرابع: أن لا تكون المصلحة في الأحكام التي لا تتغير، فالمصلحة لا تدخل في باب الأحكام الثابتة، إنما تدخل في باب الأحكام الاجتهادية التي يمكن تغيرها بتغير الزمان أو المكان أو الأحوال، أما الأحكام الثابتة فلا مدخل للمصالح المرسلة فيها كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود، والمقدرات الشرعية، ويدخل في ذلك أيضا الأحكام المنصوص عليها والمجمع عليها وما لا يجوز الاجتهاد فيه، كل ذلك

لا مدخل للمصالح المرسلة فيها.

الضابط الخامس: أن تكون المصلحة كما سبق معنا حقيقية لا وهمية، وأن تكون عامة لا خاصة، وهذا إنما يُعلم بتدقيق

النظر وبالتمحيص والاجتهاد، والتأكد من أن هذه المصلحة ينبني الحكم عليها ويترتب على بناء الحكم عليها مصلحة حقيقية للناس أو دفع مضرة واقعة وحقيقية عن الناس، وأن تكون أيضا تلك المصلحة عامة لجميع الناس وليست مقصودة لشخص معين كائنا من كان.

الضابط السادس: وهو المهم في الحقيقة، أن يتولى تقدير المصلحة التي يبنى الحكم عليها أهل الاجتهاد في الأمة الذين تتوفر فيهم العدالة والبصيرة النافذة بأحكام الشريعة ومصالح الدنيا، فليس تقدير المصالح المرسلة ودرجة ملاءمتها لمقاصد الشرع مفتوحة لكل أحد، بل لابد أن يتولى ذلك أهل العلم، بل يتولى في الحقيقة ذلك الجهابذة والمجتهدون من أهل العلم الذين يستطيعون أن يقدروا أن ذلك الأمر مصلحة حقيقية ومصلحة عامة من جهة، وأن يقدروا أن تلك المصالح ملائمة لتصرفات الشارع في الجملة.

الفرق بين المصالح المرسلة والبدع:

بعد ذلك ننتقل إلى أمر مهم نهائي في باب المصالح المرسلة وهو: الفرق بين المصالح المرسلة والبدع، في الحقيقة استحسن كثير من الناس الابتداع في الدين، ونسبوا صوراً من بدعهم إلى الشريعة، وقد جعلوا أكثر المصالح من قبيل البدع، وجعلوا المصالح المرسلة حجة لهم فيما اخترعوه وابتدعوه من العبادات التي لم يأذن بها الله سبحانه وتعالى، فلذلك تمسك بعض المبتدعين بالمصالح فيما فعلوه من بدع، وقالوا فيها خير، **فهل هذا التمسك صحيح؟ وما الفرق بين المصالح المرسلة وبين البدع؟** الفرق بين المصالح المرسلة التي يجوز أن يتمسك بها المجتهد وبين البدع التي لا يجوز أن يستند إليها لا عالم ولا عامي فنقول: إنه لا يصح التمسك بالمصالح المرسلة في باب البدع، ولعل بعض الأخوة المتابعين معنا يعلمون أنه لا مدخل للمصلحة في البدع لما ذكرناه سابقا في تحرير محل النزاع بالذات، فإذاً هناك فرق جوهري بين المصلحة المرسلة والبدع، **ويظهر هذا الفرق من ثلاثة أوجه:**

الوجه الأول: أن المصالح المرسلة أو الاستصلاح نوع دقيق من أنواع الاجتهاد وباب واسع من أبواب الرأي المحمود وهذا الرأي ليس رأيا مجرداً عن الدليل، بل هو مقيد بضوابط: وذلك أن المصلحة المرسلة لا تعد حجة إلا إذا كانت مندرجة تحت مقاصد الشريعة ومحققة لها، أما البدع فهي في الحقيقة لا تلائم مقاصد الشرع بل هي مناقضة لمقاصد الشرع وفيها تجني وافتيات على الشارع وتزيُّد على الشارع بما لم يأذن به الله سبحانه. إذن فالفرق بين المصالح المرسلة والبدع كالفرق بين السماء والأرض، هذه موافِقة وملائمة لتصرفات الشارع وتلك مناقضة لتصرفات الشارع وهادمة لما أراده الشارع.

الوجه الثاني: أن المصالح المرسلة لا مدخل لها في التعبدات المحضة، ولا فيما جرى مجرى التعبدات من الأمور الشرعية التي لا يعقل معناها على التفصيل كأفعال الصلاة وأفعال الحج وأنصبة المواريث ومقادير الكفارات والعدد ونحو ذلك، فجميع هذه المسائل قلنا: إنها تعبدية توقيفية أو ملحقة بالتعبدية التوقيفية التي لا مجال للرأي فيها ولا مدخل فيها للاجتهاد، وإنما تدخل المصالح المرسلة في باب المعاملات والعادات والسياسات الشرعية ونحو ذلك مما يمكن أن يعقل معناه على جهة التفصيل، ومما جرى مجرى المناسبات المعقولة. هذا ما يتعلق بالمصالح المرسلة **أما البدع فما هو موضوعها؟ لو تأملنا في البدع ما هو موضوع البدع؟** في الحقيقة موضوع البدع هو التعبدات الشرعية، إذن هذا فرق كبير جدا بين المصالح المرسلة والبدع، المصلحة المرسلة في باب العادات والمعاملات والسياسات الشرعية بينما البدع في باب العبادات التي لا يمكن أن يدخل فيه كما بينا ذلك في تحرير محل النزاع. إذن البدع موضوعها التعبدات الشرعية وما جرى مجراها من الأمور الشرعية التي لا يجوز التزيد فيها والإضافة فيها على ما ذكره الشارع.

الوجه الثالث: أن المصالح المرسلة راجعة إلى حفظ أمر ضروري أو حاجي أو على الأقل راجعة إلى رفع حرج لازم على الناس، بمعنى لو لم نرتب الحكم على تلك المصالح لترتب على ذلك وقوع حرج على الناس فنرفع الحرج عن الناس ببناء الحكم على المصالح المرسلة، أما البدع فإنها لا ترجع إلى حفظ أمر ضروري أو حاجي، ولا ترجع أيضا إلى رفع حرج لازم على الناس وتخفيفه، بل هي في الحقيقة والواقع زيادة في التكليف وهذا مضاد للتخفيف. يعني بعكس المصالح المرسلة، المصالح المرسلة جاءت لأجل التخفيف والتيسير بينما البدع جاءت لأجل التكليف والزيادة والضغط على الناس بأمور جديدة لم يشرعها الله سبحانه وتعالى ولا رسوله محمد ﷺ.

بهذا القدر نكون بحمد الله وتوفيقه قد أنهينا جميع الكلام عما يتعلق بالمصالح المرسلة وما يدور في فلكها.

الحلقة (٣٧)

الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها:

(الاستحسان)

تعريف الاستحسان من الناحية اللغوية ومن الناحية الاصطلاحية:

الاستحسان في اللغة: عد الشيء واعتقاده حسنا سواء أكان ذلك الشيء حسيا أو معنويا، بمعنى حسيا كاستحسان الثوب، البيت، أو مثلا القلم أو نحو ذلك أو كان معنويا كاستحسان الرأي فإن ذلك يعد اعتقادا كونه حسنا فيقال: استحسنت كذا أي اعتقدته حسنا.

تعريف الاستحسان من الناحية الاصطلاحية: فينبني الكلام فيه عن أمر وهو أنه لا خلاف بين العلماء في جواز استعمال لفظ الاستحسان وذلك لورود هذا اللفظ في القرآن والأثر واستعمال الفقهاء.

فأما في كتاب الله سبحانه وتعالى فيقول سبحانه: {**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**} فجاء لفظ الحسن والأحسن في كتاب الله تعالى وكذلك قول الله تعالى: {**وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا**}.

وكذلك جاء في الأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

وكذلك استعمل الفقهاء لفظ الاستحسان والحسن، فمثلا الشافعي رحمه الله تعالى قال: أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، والمقصود في المتعة متعة الطلاق يعني الهدية التي يهديها الزوج لزوجته إذا طلقها تسمى هذه متعة كما في قوله تعالى: {**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ**} وقوله: {**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**} فالمتعة قدرها الإمام الشافعي بأن تكون ثلاثين درهما، وذلك لمتوسط الحال وهذا منه استحسان، وكذلك قال استحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام فينتظر حتى يبدي رأيه إن كان يريد أن يشفع في ذلك البيع أو لا، فهذه استعمالات لا خلاف فيها ولا خلاف أساساً استعمال لفظ الاستحسان كاستعمال لفظي، إنما الخلاف سيأتي إن شاء الله في أمرين **أولاً**: ما هو معنى الاستحسان الاصطلاحي الذي يعبر عنه كدليل من الأدلة التي تأتي في ترتيبات الأدلة المختلف فيها، وما هو هذا الاستحسان الذي يعده العلماء من الأدلة المختلف فيها هذا من مواطن النزاع، **وثانياً:** كذلك وقع الخلاف في الاحتجاج بالاستحسان وعده دليلا شرعيا يمكن أن يستند إليه المجتهد في اجتهاده، إذاً لا نزاع في جواز لفظ استعمال الاستحسان هذا لا شك فيه، هذا استعمال لغوي لا مانع منه ولا مانع أن يقول أستحسن كذا أو أفضل كذا أو نحو ذلك من العبارات لأن لفظ ذلك جاء في لفظ كتاب الله وجاء في الأثر وجاء في استعمالات الفقهاء، إنما النزاع ما هو معنى الاستحسان الاصطلاحي الذي يستعمله

أهل العلم باعتباره دليلاً من الأدلة المختلف فيها وأيضا؟ هل هذا الاستحسان الذي يعد دليلا عند بعض العلماء هل هذا أمر يوافق عليه الجميع؟ أيضا هذا محل للنزاع وأخذ بين أهل العلم.

إذا ننتقل إلى الكلام عن تعريف الاستحسان، والخلاف في تعريف الاستحسان قبل أن نشرع في الخلاف حول حجيته؛ لأن الأمر كما سبق معنا يدور حول شيئين: ما هو تعريف هذا الاستحسان الذي يستند إليه كدليل شرعي؛ ثم إذا وقفنا على تعريفه فهل يعد ذلك حجة شرعية يمكن أن يفزع إليها المجتهد ويمكن أن يستند إليها في استنباط الأحكام الشرعية، لنرَ ذلك بمشيئة الله تعالى من خلال الآتي:

إذاً **أولاً:** تعريف الاستحسان وتحرير الكلام في تعريف الاستحسان، في الحقيقة اختلف العلماء في حقيقة الاستحسان وفي تعريفه ما هي حقيقة الاستحسان؟

عبر أهل العلم على اختلاف المذاهب الفقهية عن الاستحسان بمعانٍ كثيرة يمكن حصر أبرزها من خلال الآتي:

المعنى الأول: أن الاستحسان العمل بالاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات وتقدير المقادير الموكلة إلى رأي المجتهد وتقديره، فهناك أمور ليست مقدرة من قبل الشارع مثل: ما ذكره الشافعي في المتعة وتقديرها مثلا بأن تكون ٣٠ درهما، فيقولون: هذا هو الاستحسان، فالاستحسان هو أن يقدر المجتهد أمراً وكَّل الشارع فيه المجتهدين في تقديره بحسب الأعراف الموجودة، فقد كان في زمن الشافعي يستحسن أن يكون بحدود ٣٠ درهما، وهكذا لو أن مجتهدا في وقتنا هذا سأله سائل وقال: أنا شخص ذو حالة مادية متوسطة وقد طلقت امرأةً لي وأعلم أن المتعة مشروعة (متعة الطلاق-الهدية-فيها اختلاف بين أهل العلم بين القائل بالوجوب والقائل بالاستحباب لكن العلماء متفقون على المشروعية وأن ذلك أفضل وأحسن، فهو يريد أن يعمل على وفق النص {**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ**} فيقول المجتهد: إذا كنت متوسط الحال فأعطها هدية مثلا بحدود ٥ آلاف ريال هذا الأمر الذي ذكره المجتهد من قبيل الاستحسان عند أهل العلم الذين عبروا عن الاستحسان بهذا المعنى قال وتقدير الأمور وهكذا.

مثلا: كأن يقول قائل ما هي نفقة الطفل إذا كان عند المطلقة، وتطالب بنفقته من أبيه الذي طلقها فقد يرى بعض القضاة ونحوهم بأن تكون ٥٠٠ ريال أو ٧٠٠ أو ١٠٠٠ أو ١٥٠٠ ريال على حسب البيئة التي ينشأ بها ذلك الطفل، وحسب المستوى الذي يعش فيه قبل حدوث الطلاق الذي حصل بين الزوجين، هذا التقدير يسمى عند أهل العلم بالاستحسان بمعنى تقديرها، وهكذا نفقة المرأة أن يقدرها بقدر معين لو سُئل مجتهد فترى تقديراً معيناً لأمور غير مقدرة، فنقول الاستحسان: إنما يكون بهذه المثابة أن يعمل مجتهد باجتهاده وغلبة رأيه في إثبات مقادير أوكلت إلى العرف، وأفضل من يحدد ذلك هم أهل العلم الذين يعرفون العرف ويعرفون أوامر الشرع، هذا المعنى الأول للاستحسان.

المعنى الثاني للاستحسان: أنه فعل الواجبات والأولى من الأمور فيما إذا تنازع عند المجتهد أو عند المستفتي أمران فيقول له مثلا المستفتي: الأولى بحالك والأحسن بحالك أن تقدم هذا على هذا ابتداء بالأهم على المهم فيقولون: هذا معنى للاستحسان.

المعنى الثالث للاستحسان: أنه تقديم الدليل الشرعي أو العقلي على ما يراه المجتهد حسنا فالاستحسان أن يقدم المجتهد الدليل الشرعي على ما يراه في أول وهلة أنه حسن، ومع ذلك يقال له: قدم الدليل الشرعي واتهم رأيك في مقابل ما تستنبطه من دليل شرعي.

إطلاق الاستحسان في المعاني الثلاث السابقة سواء كان تقدير المقادير أو فعل الواجبات والأولى أو أنه تقديم ما يقتضيه الدليل الشرعي أو العقلي على ما يعتقده المجتهد أنه حسنا إطلاق الاستحسان في هذه المعاني الثلاثة حقيقة **ينبغي أن لا يقع**

في صحته نزاع ولذلك نقل الاتفاق على الاحتجاج بالاستحسان إذا كان بهذه المعاني فالأمر يسير، لأن الواجب أن يعمل المجتهد باجتهاده وغلبه الظن، ومن الواجب أن يقدم فعل الواجبات والأولى عند تعارضها، وكذلك من المحتم على المجتهد أن يقدم الدليل الشرعي على ما يراه في نفسه لأول وهلة حسنا، **فالاستحسان إذا كان بهذه المعاني الثلاثة فهو محل اتفاق، ومن يقول من أهل العلم بالاستحسان بأحد المعاني الثلاثة فإن أهل العلم يوافقونه على ذلك وإن كانوا لا يسمونه استحسانا، قد يسمونه ترجيحا أو تقديرا، ولكن لا مانع أن يسميه هو استحسان لأنه يكون حينئذٍ اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، إذاً إذا كان الاستحسان بالمعاني الثلاث هذه فالاستحسان بهذا متفق على جوازه لأنه مجرد اصطلاح ومضمونه مضمون صحيح.**

وهنا نأتي بالمعنى الرابع: وهو أن الاستحسان هو استحسان بالعقل دون استناد إلى دليل، وقد عبر بعض أهل العلم عن هذا المعنى بعبارات متقاربة مثل: ما يعبر أهل العلم بأن الاستحسان: هو ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو يقول بعضهم: إن الاستحسان ترك القياس لما يستحسنه بعض الناس من غير دليل، أو يقولون: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

على كلٍّ هذه التعبيرات تصب في مصب واحد وهو أن الاستحسان هو مجرد استناد مجتهد على أمر بناء على أمر عقلي محض، وتلذذ وتشهي من قبله لذلك الأمر الذي التفت إليه دون أن يكون معه دليل ملموس يمكن أن يستند إليه.

وقد قال طائفة من أهل العلم إن الحنفية يرون حجية الاستحسان بهذا المعنى، وأن الحنفية يعملون بالاستحسان بمعنى ما يعتقده المجتهد في عقله إلا أنه في الحقيقة هذا أمر غير مسلم، رغم أنه موجود في بعض الكتب لأهل العلم وأن بعض الحنفية يعمل بالاستحسان بهذا المعنى إلا إن الحنفية ينكرون ذلك ولم يوجد في كتبهم بعد البحث في الكتب المتداولة بين أيدينا لم نجد ولم يجد كثير من الباحثين ما يسند أن الحنفية يرتضون مثل هذا المنهج فلا عبرة بالحقيقة فيما نسب إليهم إذا كانوا هم لا يعترفون به وإذا كانت كتبهم لا تعمل به.

إذا هذا التعبير إذا كان الاستحسان بهذا المعنى فمتفق بين أهل العلم بأن هذا الاستحسان ليس بحجة، إذا كان الاستحسان بهذا المعنى، فالاستحسان ليس بحجة لأنه لا يمكن أن يرضى أحد من المجتهدين أن يستحسن بعقله أو هواه دون إن يستند في ذلك الاستحسان إلى دليل ملموس مشاهد يمكن أن يُتكأ عليه، وما نُسب إلى بعض الحنفية من العمل بالاستحسان بهذا المعنى هو أمر ينكره الحنفية ولا يقرونه ولا يوجد في كتبهم، فمن العدل إن لا ننسب ذلك إليهم إذا كانوا لا يعترفون به.

المعنى الخامس: أن الاستحسان تخصيص الحكم مع وجود العلة؛ بمعنى أن الاستحسان يكون بمعنى تخصيص العلة، وتخصيص العلة عند أهل العلم أي يتخلف الحكم عن الوصف المدعى علة، بمعنى أن نقول مثلا: إن علة القطع قطع اليد هي السرقة، أخذ المال خفية من حرزه بغير حق هذه علة قطع اليد، نجد إن هذه العلة قد تتوفر أحيانا ولا يوجد الحكم مثل: سرقة الأب من مال الابن، أو سرقة الشريك من مال شريكه، فهل نقول حينئذٍ إن الحكم قد تخلف عن علة، إذا قلنا: إن الحكم قد تخلف عن علته فهذا يسمى تخصيص العلة، يعني قصرها على بعض المحال دون بعض، فنحن العلة هي السرقة أعملناها في جميع المحال إلا سرقة الأب من مال ابنه أو سرقة الشريك من مال شريكه ونحو ذلك من الصور هذا تخصيص إفراد هذا الذي يسمى تخصيص علة، ومن أهل العلم من قال: إن الاستحسان إنما بهذا المعنى وهو إن يخصص بعض الأفراد بحكم دون ما تقتضيه بقية الأفراد.

وهذا ذكره بعض أهل العلم إلا أن ذلك في الحقيقة لم يسلم، وذلك لأن القول بتخصيص العلة جائز قال به جمهور الفقهاء والأصوليين إذا كان ذلك لفقد شرط أو لوجود مانع، مثل ما قلناه الآن من الأبوة. فالأبوة مانع لإقامة الحد، وقطع على الأب إذا سرق من مال ابنه، ثم قالوا أيضا الذين لم يسلموا أن الاستحسان إنما هو بتخصيص العلة، قالوا: إن الذين خالفوا، وقالوا: بعدم جواز تخصيص العلة لا يقولون بعدم جواز الاستحسان، فلو كان الاستحسان هو بمعنى تخصيص العلة لكان الذين يمنعون تخصيص العلة أيضا يمنعون الاستحسان، ولكن نرى طائفة من أهل العلم يمنعون تخصيص العلة ويجوزون الاستحسان مما يدل على أن هذين المصطلحين ليسا بمعنى واحد.

المعنى السادس: أن الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين وذلك عبارة عن قسمين:

القسم الأول: الاستحسان بمعنى ترك القياس إلى ما هو أولى منه من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو أثر أو قياس أقوى منه نترك القياس لأول وهلة نظرا لوجود دليل ستأتي أمثلته.

الاستحسان هو ترك القياس إلى دليل أقوى من ذلك القياس بنظر ذلك المجتهد، هذا الدليل قد يكون من الكتاب أو من السنة أو من الإجماع أو قياس أقوى من القياس الأول وهذا الذي يسمى سند الاستحسان أو وجه الاستحسان، وما الذي استند إليه المجتهد في تركه من ذلك القياس الذي ثبت لأول وهلة إلى دليل آخر هذا الذي يسمى استحسان بمعنى ترك القياس إلى دليل أقوى منه.

القسم الثاني: إن الاستحسان بمعنى ترك الدليل لعرف أو مصلحة أو نحوهما، مثل القسم الأول لكن وجه الاستحسان أضعف في الأول نلاحظ أن وجه الاستحسان الذي استند إليه المجتهد لما ترك القياس الأول إن وجه الاستدلال استحسان كان من الكتاب أو السنة أو الإجماع بمعنى أدلة قوية وأدلة متفق عليها في الثاني، هو يترك للاستحسان القياس لكن بدليل أقل وأضعف وذلك من عرف أو مصلحة، وحقيقة إطلاق لفظ الاستحسان على المعنى السادس هو محل النزاع بين العلماء ولذلك قال ابن قدامة بعد تعريف الاستحسان **هذا مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته فلا فائدة في اختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى وعليه فقد اختلف العلماء في صحة إطلاق لفظ الاستحسان على الأخذ أو القول بأقوى الدليلين، وذلك على قولين: هما الجواز وعدمه ونكتفي بالإجمال طلبا للاختصار، وهو أن إطلاق الاستحسان على معنى الأخذ بأقوى الدليلين، هذا مختلف فيه فمن أهل العلم يقول: إن ذلك هو الاستحسان ومن أهل العلم من يقول ليس ذلك هو الاستحسان المختلف فيه.**

الخلاصة مما سبق أن الاستحسان إذا نظرنا إلى المعاني السابقة يمكن أن يخلص إلى أمرين مهمين:

الأمر الأول: أن أكثر أهل العلم مع اختلاف في عباراتهم حيال تعريف الاستحسان متفقون في الجملة على معناها الجوهري وهو أنه عدول المجتهد عن حكم مسألة إلى حكم آخر في بعض الوقائع، ومثال عليه:

-الأصل حسن العفو {فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ} فالأصل في الإنسان أن يعفو مثلا عمن قتل أخاه أو أباه أو ضربه أو سرق ماله أو قطع يده ثم طلب الصفح فالأصل حسن العفو عن ذلك، لكن لو كان ذلك الشخص من الأشخاص المستهترين الذين لا يبالون بأعراض الناس ولا أموالهم فنقول من الحسن أن لا يعفو عنه حتى لا يكون ذلك ذريعة إلى التساهل في حقوق الناس، هذا نسميه استحسان تركنا هذا الأصل إلى أمر آخر نظرا للمصلحة في ذلك الأمر، إذاً العلماء متفقون في الجملة على معناه الجوهري وهو أنه عدول عن حكم المسألة إلى حكم آخر في بعض الوقائع، أو تخصيص فرد من بعض أفراد العام بحكم خاص، أو استثناء جزئي من حكم كلي، أو إيثار حكم على حكم آخر، كما أن العلماء

متفقون على أن هذا العدول أو التخصيص أو استثناء أو استثار لا بد أن يستند إلى دليل شرعي سواء كان ذلك الدليل من النصوص أو مما يؤخذ من معنى النصوص أو مما تقتضيه المصلحة المستنبطة من النصوص، وهذا الذي يعبر عنه أهل العلم الآخذين بالاستحسان بأنهم وجه الاستحسان أو سند الاستحسان.

الأمر الثاني: الذي نخلص له من هذه التعريفات أن العدول قد يكون عن حكم دل عليه عموم النص، وقد يكون عن حكم دل عليه قياس، وقد يكون عن حكم اقتضاه تطبيق قاعدة شرعية كلية،

الحلقة (٣٨)

كنا في الحلقة الماضية قد بدأنا فيما يتعلق بالاستحسان وأخذنا الكلام عن تعريفة من الناحية اللغوية والاصطلاحية والمعاني التي يطلق عليها، وانتهينا إلى الخلاصة من ذلك التعريف أو من تلك التعريفات الواردة، في هذه المحاضرة سنحتاج إلى أن نصل إلى:

التعريف المختار للاستحسان: هو عدول المجتهد عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بدليل أقوى اقتضى العدول عن الحكم الأول.

ونأخذ في أذهاننا ما قلناه سابقا من قضية حسن العفو، فالأصل أن الإنسان يعفو عن من ظلمه، وعن من اعتدى عليه، وذلك سائر في كثير من صور حياة الإنسان سواء كان اعتداء على مال أو عرض أو غير ذلك، لكننا لو سئلنا عن العفو عن إنسان مستهتر لا يقدر حياة الآخرين ولا يقدر أموال الآخرين، ولا أعراض الآخرين فهل يستحسن العفو عن مثله فبهذا نُجَرِّئ أمثاله على الاعتداء على الآخرين.

قد نرى أن نقول لا تستحسن ذلك بل تستحسن أن لا يعفى عن مثل ذلك، وأن يعاقب بالعقوبة الزاجرة له، ولأمثاله من المستهترين بأموال الآخرين وأعراضهم، يعنى لو أردنا أن نمثل كالإنسان الذي يتلاعب بالسيارة ويجري عليها عملية التفحيط، وإنسان مستهتر قبض عليه أكثر من مرة وهو لا يبالي بهذا، **هل يقال يعفى عنه؟** نقول هذا الشخص لا يعفى عنه، ويستثنى من تلك النصوص التي فيها حسن العفو لأن المقصود من حسن العفو أن يتوب ذلك الإنسان ويعود إلى الله، وأن تكون آخر مرة يرتكب فيها مثل هذا الاعتداء، أما من هذه حاله فهذا أحرى به أن يزجر وأن يكون عبرة وعظة لمن بعده، هذا عدول عن حكم لمسألة عن نظائرها لأن نظائرها يقتضي العفو، لكننا في هذه الصورة قلنا: لا نعفوا نظرا إلى المصلحة المترتبة من عدم العفو، والمفسدة المترتبة لمطلق العفو لمثل من هذا حاله، إذن التعريف المختار للاستحسان هو عدول المجتهد عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى اقتضى العدول عن الأول.

شرح التعريف:

وإذا لاحظنا هذا التعريف نجد أنه نص لو أردنا أن نشرح شيئاً يسيراً من هذا التعريف نجد أنه نص على أن الاستحسان (عدول المجتهد) وهذا قيد من التعريف يخرج غير المجتهد، لأن الاستحسان في الحقيقة هو نظر وموازنة بين الأدلة، وغير المجتهد لا نظر له ولا قدرة له على الموازنة بين الأدلة، والمصالح والمفاسد المترتبة عليها إذن هذا قيد مهم والاستحسان لا ينبغي إن يصدر إلا عن قريحة عالم مجتهد متبحر لأن تفاصيل الوصول إلى الاستحسان تسبقها مقدمات كثيرة لا يستحضرها العالم بعينها، لكنه يوقن في نفسه إن مجموع الأدلة والقرائن، والمعارف التي في ذهنه تدله إلى ما لا يطمئن قلبه إلى ما سواه، ونظير هذا في الحقيقة ما يحصل عند الحفاظ النقاد من الملكة التي لا يجدون تفسيرا لها بسهولة مع شعورهم بأن ما أداه إليه اجتهادهم مما لا يمكن دفعه كما جاء عن عبد الرحمن المهدي وهو من أهل الحديث أنه قال: إنكارنا للحديث عند الجهال

كهانة، إنهم يظنون الجهال أن من ينكر الحديث أن ذلك ضرب من الكهانة والرجم بالغيب، لكننا إننا نكر الحديث لأننا نوقن في قلوبنا أن تلك الأحاديث لا تتماشى مع قواعد التحديث التي يعرفونها في قلوبهم والتي أخذوها بملكة وتوسع بالعلم.

وهذا في الحقيقة الاستحسان عند الفقيه الراسخ في العلم المتبحر ليس في الحقيقة هو ضرب من التشهي إنما هو عدول عن مسألة عن نظائرها إلى ما تقضيه المصلحة ونحوه.

ولعلنا نضرب مثالاً عن ذلك غير مثال العفو جاء مثلا في الحديث إن النبي ﷺ قال: اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم "ولما جاء أحد الصحابة إلى النبي ﷺ يريد أن يشهده على نحلة نحلها على أحد أولاده رفض النبي ﷺ وقال لا تشهدني على جور" وفي رواية إني لا أشهد على جور.

هنا إذن الأصل القاعدة الشرعية أو القاعدة الفقهية أن العدالة مطلوبة بين الأولاد، في الإعطاء، والهبة ونحوها ولذلك قالوا: حتى لا يفرق بين الذكر والأنثى، ومن أهل العلم لا يفرق بين الذكر والأنثى في النحلة والهبة والعطية، لأن هذا في أثناء الحياة، أما الذي يفرق فهو ما بعد الموت فلو أعطى أحد أبنائه عشرة آلاف في نجاح والبقية قد نجحوا فينبغي أن يعطي الجميع هذا القدر حتى لا يسبب الحزازة التي تكون بين الإخوة، لكن هذا الأمر المقرر للقاعدة قد يتركه المجتهد لأمر آخر مثل ما جاء عن الإمام أحمد أنه رأى إذا كان الابن عنده حاجة جاز له أن يستأثره أبوه بعطية دون الأصحاء كما لو كان الابن مثلا مشلولاً واحتاج إلى سيارة بقدر معين من التجهيزات وهذه السيارة مكلفة، لنقل أنها تكلف مائة ألف ريال بينما إخوته يأخذون سيارات بحدود ثلاثين أو أربعين ألفاً، فلو جاء أحد الأخوة من الأصحاء قال: كيف تعطي ذلك الأخ سيارة بقيمة مائة ألف ولا تعطينا سيارة مثله بقيمة مائة ألف فينبغي أن تشتري لنا سيارة بنفس المقدار التي اشتريتها لأخينا ولا تقدم أحد على آخر هنا، **هل يصح الاعتراض من ذلك الأخ؟** نقول: لا يصح لأن ذلك الإعطاء لم يكن لمزيد محبة لذلك الابن المشلول، وإنما لحاجته إلى هذا النوع الذي يكون سعره غالياً.

وهكذا قالوا لو كان أحد الأبناء طالب علم واحتاج أن ينفق عليه نفقة زائدة على طلب العلم وشراء الكتب ونحو ذلك جاز للأب أن يعطيه تلك العطايا التي يحتاجها أو يدفع قسطا لدراسته في الجامعة إذا كانت الدراسة بالمال ولو قال إخوته الآخرون الذين يعملون أو يشتغلون بالمهن لماذا لا تعطينا القدر الذي تعطيه؟ لم يكن لهم الاعتراض، هذا حقا عدول، هذا العدول لأمر اقتضاه المصلحة التي تنبني عليه تربية الأبناء.

(أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به بنظائرها إلى خلافه) يعني أن للمسألة المراد بيان حكمها مسائل مشابهة لها في الصورة، ولتلك المسائل حكم واحد لكن المجتهد ترك ذلك الحكم إلى ما يخالفه من حكم جديد لتلك المسألة التي استأثرت أو استثنيت لحكم جديد.

(بدليل أقوى اقتضى العدول عن الأول) بمعنى أن المجتهد لما يستحسن لابد أن يكون معه دليل يستند إليه يكون أقوى من الدليل الأول الذي تركه، وهذا الذي عبرنا عنه فيما سبق بوجه الاستحسان أو دليل الاستحسان فلا يصح أن يكون عدوله بمجرد تشهي أو هوى، بل لابد أن يستند في عدوله إلى دليل من المصالح، أو من قواعد الشريعة العامة ولعل الاستحسان يتضح معنا أكثر لو تطرقنا إلى أنواع الاستحسان لأن تلك الأنواع لها أمثلة كثيرة.

أنـــواع الاستحسان:

فينقسم إلى أنواع كثيرة من جهة مستندة أي دليله أو ما عبر عنه سابقا بوجه الاستحسان أو دليل الاستحسان فهو ينقسم

إلى أقسام كثيرة بحسب الدليل الذي استند إليه المجتهد لما عدل أو لما استحسن، نحن قلنا في السابق: إنه لابد إذا عدل عن الحكم في مسألة عن نظائرها لابد أن يكون ذلك العدول مبني على دليل هذا الاستحسان بهذه الطريقة التي هي العدول لابد أن يستند إلى دليل هذا الاستحسان بحسب الدليل ينقسم إلى أقسام كثيرة ينقسم إلى: الاستحسان بالنص، الاستحسان بالإجماع، بالضرورة بمعنى استحسان سنده النص، استحسان دليله الإجماع، استحسان دليله ضرورة، هناك استحسان دليله العرف، وهناك استحسان دليله المصلحة، وهكذا فلننتقل إلى أنواع الاستحسان:

النوع الأول: الاستحسان بالنص:

ويتحقق ذلك في كل مسألة يُعدل بها عن الحكم العام الثابت بنظائرها بمقتضى نص عام، لورود نص من القرآن أو السنة يقتضي ذلك العدول، وفي الحقيقة هذا يشمل جميع المسائل التي استثناها الشارع بنص من القرآن والسنة عن الحكم بنظائرها، ولعل ذلك يتضح أكثر بالمثال:

من أمثلة ذلك: الوصية وهي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، إذا أوصى إنسان لشخص بمال -طبعا الوصية لا تصح لوارث- أوصي لغير الوارث كأن يوصي، مثلا: لابن أخته أو ابن عمته أو نحو ذلك أو أوصى لشخص أو لجهة خيرية، فهنا الوصية تمليك يعنى إذا مت فهذه الدار له، فالوصية في حقيقتها وجوهرها هي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت أي إلى زمن تزول فيه الملكية عن الموصي، والقاعدة العامة لو نظرنا إليها في أول وهلة تقتضي في الحقيقة بطلان الوصية وعدم صحتها، **لماذا؟** لأن التمليك لا يجوز أن يضاف إلى وقت تزول فيه الملكية، ويصبح المال للوارث، لأن هذه الحقيقة لو نظرنا إلى أن قال: يوصي يعني أن يملك بعد أن يموت انتقلت الملكية من عندك أصبحتَ لا تملك، فكيف ملّك في وقت لا يمكن أن يملك فيه مع ذلك هذا الذي تراه في أول وهلة نحن نتركه في مقتضى النص، إذن عدلنا عن الحكم بالبطلان أي بطلان الوصية إلى الحكم بصحة الوصية استحساناً لورود النصوص بجواز الوصية، لقوله تعالى: {**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**} وقول النبي ﷺ (**إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم**) فكان حقيقة سند هذا الاستحسان، وهذا العدول هو النص من الكتاب والسنة.

وأيضا مثال ثاني: جواز السلم ومعنى السلم بيع معقود عليه موصوف بالذمة بثمن مقبوض في مجلس العقد الحقيقة القياس في أول وهلة يأبى جواز السلم **لماذا؟** باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد، ومن المعلوم أنه لا يجوز العقد على المعدوم؛ لكنه مع ذلك تُرك هذا القياس الذي يقتضي في أول النظر إلى الجواز بواسطة النص وهو الرخصة الثابتة في السنة أنه النبي ﷺ رخص بالسلم، وفي الحديث الآخر الذي تعرفونه أنه من أسلم فليسلم في كيل معلوم، ووزن معلوم، وأجل معلوم إلى آخره، فكان سند هذا الاستحسان نص الحديث عن النبيﷺ ، لذلك يقول الراوي (رخَّص) كأن ذلك استثناء من قاعدة عامة، فالقاعدة العامة تقتضي من أول وهلة أن السلم لا يجوز، لكن نترك ذلك عدولا عن هذا الذي يقتضيه أول النظر إلى ما يفيده النص استحسانا لذلك النص وعملا به، فيسمى هذا النوع الاستحسان بالنص.

كذلك: صحة صوم من أكل وشرب ناسيا، فإن القياس يقتضي في أول وهلة أنه من أكل فقد زال قاعدة الصوم وهو الامتناع عن الأكل ولو لم يأتِ النص أن الإنسان يتم لكان القياس يقتضي من أول وهلة أن صومه قد بطل لاختلال ركن من أركان الصيام وهو الإمساك، لكننا مع ذلك تركنا ما يقتضيه الأمر لأول وهلة إلى أن صومه صحيح، ويستمر في صومه، ولو كان صوم رمضان أو صومه واجب كصوم قضاء أو نذر نقول استمر في صومك وأطعمك الله وسقاك بمقتضى ما ثبت عن النبي

النوع الثاني: الاستحسان بالإجماع

بمعنى نعدل عن حكم مسألة عن نظائرها إلى حكم آخر ويكون سند ذلك العدول هو الإجماع، الأول كان السند النص، هنا يكون السند الإجماع.

من أمثلة ذلك: عقد الاستصناع: وهو أن يتعاقد شخص مع آخر أن يصنع له شيئاً بأجرة معينة بشروط مخصوصة، فإن القياس في الظاهر يقتضي عدم جواز ذلك لأن القاعدة المقررة العامة في أحكام البيع أن العقد على المعدوم باطل، وهذا عقد على أمر معدوم، الاستصناع بمعنى أن يذهب إلى شخص يصنع له دولابا أو يصنع سيارة بمواصفات معينة غير موجودة هذه السيارة، يصنع له طائرة بمواصفات معينه غير موجودة هذه الطائرة، فأي شيء يصنع تحت شروط ومواصفات معينة الأصل أن ذلك غير جائز **لماذا؟**

لأنه يعقد على شيء غير موجود معدوم، هنا الشيء المطلوب صنعه معدوم وقت العقد، ولكن الناس تعارفوا على التعامل بذلك في كل العصور ولم يُنكر عليهم أحد من المجتهدين فكان ذلك جائزا استحسانا لتحقق الإجماع على الجواز، إذن المراد بالاستحسان هنا العدول عن الحكم بطلان الاستصناع إلى الحكم بصحته لوجود الإجماع من المسلمين على كافة العصور على صحة الاستصناع.

ولعلنا نمثل بمثال ثاني: صحة دخول الحمام من غير تعيين للأجرة، وتقدير للماء المستهلك، ومدة المكث في الحمام، الحمام في السابق كانت عبارة عن حمامات يدخل فيها لأجل عملية غسل الإنسان من الجنابة، أو الغسل لأجل التنظف، وهذه مازالت موجودة في الشام تسمى الحمامات (ليس المقصود بالحمامات دورات الماء المتعارف عليها الآن) هذه الحمامات كانت يدخل فيها الإنسان يدفع أجرة درهم أو درهمين على حسب الحمام وبيئته ونظافته وإمكاناته، ثم يقضي ما شاء من وقت ربع ساعة نصف ساعة بحسب نظافته، وحسب حاجته الحمام من غير أن يقدر مدة المكث ولا الماء المستهلك ولا الصابون، يعني يمكن نمثل له الآن بما يسمى الآن بمراكز القوى والألعاب بعض مراكز القوى والألعاب تدخلك مثلا إلى ذلك المركز لتجري عمليات رياضية أو تدريب أو نقاهة طبية أو نحو ذلك الدخول في اليوم مثلا عشرة ريالات أنت قد تدخل وتستعمل أكثر من جهاز، وقد يدخل شخص ويستعمل جهاز واحد، أو ما يسمى بالألعاب والملاهي يدخل الإنسان بسعر معين ويجعل على يده حلقة هذا الدخول للطفل الصغير أو الكبير يدخل بسعر معين إلا أنه قد يلعب بألعاب تتجاوز مائتي ريال، وقد لا يلعب أبدا قد يدخل ويكون متعبا أو يقع من أول لعبة على ظهره ثم لا يكمل ذلك اللعب، ومع ذلك يستمر في ذلك المكان من غير لعب وقد دفع المبلغ الأول فلا يحددون مدة ولا عدد ألعاب ونحو ذلك هذا الآن والصورة السابقة (الحمامات) القياس في الظاهر يقتضي عدم الجواز **لماذا؟** لما فيه من الجهالة ولما فيه من العقد على منفعة غير معروفة وغير محددة، ولكن أهل العلم عدلوا عن ذلك استحسانا إلى الجواز بالإجماع الثابت على ذلك من الأمة لتساهل الناس عادة لمثل هذا ويعدون التقدير في أمثال هذا من البعد الكبير.

النوع الثالث: الاستحسان للضرورة أو الحاجة أي يكون سند الاستحسان هنا ضرورة أو حاجة، الأول كان نصا، والثاني إجماعا، والثالث يكون السند الذي يعدل به المجتهد عن الحكم في النظائر ضرورة أو حاجة.

ومن أمثلة ذلك: الحكم بتطهير الآبار والحياض إذا تنجست، فإن القياس والقاعدة العامة أن لا تطهر تلك إذا تنجست، سواء نُزح جميع الماء الذي فيها أم بعضه، وذلك لأن نزح البعض لا يؤثر في طهارة الباقي كما هو واضح؛ ونزح جميع الماء لا يفيد طهارة ما ينبع من جديد؛ لأن الجديد يتلوث مباشرة عندما يلاقي الماء المتلوث، وهكذا يتلوث بما يكون على الجدران، وبما يلصق على الجدران من نجاسة، ولكن العلماء تركوا تلك القاعدة وذلك القياس في التطهير لأجل الضرورة،

فالضرورات تبيح المحظورات وقالوا: بطهارة المياه بعد نزح بعض الماء كما هو مفصل في كتب الفقه نظرا لحاجة الناس وضرورتهم إلى المياه وصعوبة الحكم بتنجيس آبارهم التي يحتاجون إليها في حياتهم وكل لحظة في حياتهم.

النوع الرابع: استحسان سنده المصلحة وهو أن يترك العمل بمقتضى الأصل العام المقرر لما تقضيه مصلحة الناس.

ومثال ذلك: الحكم بضمان الأجير المشترك كالصباغ والخياط الذي ذكرناه سابقا لما تلف عنده من متاع إلا إن كان التلف بقوة قاهرة لا يمكن الاحتراز عنها كالحريق العام والغرق ونحو ذلك، فإن القياس يقتضي الحكم بعدم تضمينه بما تلف عنده إلا إذا تعدى أو قصر، لأن هذا مقتضى عقد الإجارة ولأن يده يد أمانة، إلا أن أهل العلم عدلوا عن ذلك إلى الحكم بضمانه، وذلك لأجل المصلحة التي ذكرناه سابقا بدليل المصلحة المرسلة وهي المحافظة على أموال الناس من الضياع، وتأمين أمتعتهم من الهلاك، نظرا لتفشي الخيانة في الناس.

النوع الخامس: الاستحسان بالقياس الخفي وذلك إذا ما تعارض عندنا قياسان قياس جلي وقياس خفي فإننا نقدم الاستحسان بالقياس الأقوى في نظر المجتهد.

ومن أمثلة ذلك: أن الولي على المال يملك بعض التصرفات باتفاق العلماء الحنفية ولا يملك بعضها الآخر باتفاق بينهم، فمن التصرفات التي يملكها: الإيداع، أن يودع مال اليتيم عند شخص آخر، ومن التصرفات التي لا يملكها أيضا بالاتفاق وفاء الدين الذي عليه من المال الذي في ولايته، وهناك تصرف ثالث يشبه كل من الإيداع والوفاء وهو الرهن **فهل يملك أن يرهن المال الذي بيده لشخص آخر** وهو مال اليتيم؟ فإن الرهن يشبه الإيداع من ناحية أن كلاً منهما وضع للمال عند الغير، ويشبه الوفاء من ناحية أن المدين إذا عجز عن وفاء الدين فإن المرهون يباع ويستوفى الدين من الثمن، ولهذا اجتمع في الرهن قياسان قياس الرهن على الإيداع ومقتضى هذا الجواز، والثانية قياس الرهن على الوفاء ومقتضى هذا أنه لا يملك الرهن كما أنه لا يملك الوفاء **وقد نص فقهاء الحنفية** على أن قياس الرهن على الوفاء قياس جلي، وقياسه على الإيداع قياس خفي وهو الاستحسان، وبه قال أبو حنيفة وتلميذه محمد بن يوسف فيجوز حينئذ من الولي.

الحلقة (٣٩)

النوع السادس: هو الاستحسان بالعرف: استحسانٌ سنده العرف والعادة، ويظهر هذا النوع في كل تصرفٍ يتعارف عليه الناس ويعتادونه إذا كان يخالف قياساً أو يخالف قاعدةً مقررة.

ومثال ذلك: أن القاعدة المقررة أن الوقف من شأنه أن يكون مؤبداً، ومقتضى ذلك عدم جواز وقف المنقول، يعني عدم جواز وقف المنقول كالكتب مثلاً، أو فرش المساجد، أو المصاحف، ونحوها لأن تلك

لا تبقى يأتي عليها وقت وتزول، الفرش قد تبقى ثلاث سنوات أو أكثر ثم بعد ذلك يستحدث فرش آخر، وهكذا الكتب قد تبقى سنوات ثم تزول، **فهل يصح وقف هذه المنقولات التي تتغير وليس كالثابتة كالأراضي ونحوها التي تبقى على مر العصور؟.** إذاً القاعدة المقررة أن الوقف من شأنه أن يكون مؤبداً، ومقتضى ذلك عدم جواز وقف المنقولات؛ لأنها على شرف من الهلاك فلا يكون قابلاً (المنقول) للتأبيد. لكن الإمام محمد صاحب أبي حنيفة أجاز وقف ما جرى العرف بوقفه من المنقولات استحسانا على خلاف القياس، وذلك كوقف الكتاب والمصاحف وفرش المساجد ونحوها، فهذا بناه على ما تعارف عليه الناس من وقف هذه الأمور واستحسان وقفها، وإن كانت منقولات وسبيلها إلى الزوال والتلف.

وكذلك مثالاً آخر: رد الأيمان إلى العرف كمن حلف أن لا يدخل مع فلان بيتاً، فلو قال: والله لا دخلت مع فلان بيتاً. فدخل هو وإياهُ مسجداً !! **فهل يعد حانثاً؟** فالأصل لأول وهلة أن يعد حانثاً **لماذا؟** لأن المسجد يصح أن يقال عنه بيتاً كما

قال الله: {**فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ**} فسمى المسجد بيتاً. وهو أطلق الحال فقال: والله لا دخلت وإياه بيتاً فهنا هل يحنث؟

قلنا لأول وهلة قد يتبادر إلى الذهن أنه يحنث لأن المسجد يصح أن يطلق عليه بيتاً، لكن البيت في العرف إنما يطلق على ما يسكن، والمسجد ليس محلا للسكن، ولذلك حكموا بأنه لو دخل هو وإياه مسجدا لم يحنث بذلك استحسانا، وسند ذلك الإحسان ما تعارف عليه الناس من عدم إطلاق البيت على المسجد.

ننتقل بعد ذلك إلى مسألة مهمة وهي آراء الأئمة الأربعة في الاستحسان:

إذا أردنا أن نرتب على حسب ترتيب الوفاة فنبدأ بأبي حنيفة:

١- الإمام أبو حنيفة: يعتبر أشهر من احتج بالاستحسان، وأكثر الأئمة استعمالاً له، والمشهور عند الحنفية أن الاستحسان عند أبي حنيفة هو الاستحسان المستند إلى دليل يعارض القياس الظاهر في أول وهلة، وهذا ما يقرره أتباعه، بينما ينسب بعض أهل العلم إلى الإمام أبي حنيفة أو إلى الحنفية أن الاستحسان الذي يحتج به أبو حنيفة وأصحابه هو ما استحسنه المجتهد بعقله، ولا شك أنا بينا سابقاً أن هذه النسبة لا تصح ولم يقله، وبينا هذا في أول محاضرة مع الاستحسان قلنا: لم يصح ذلك ولا يوجد في كتب أهل العلم وأنكر ذلك الحنفية، ولا يوجد من يقول بالاستحسان الذي يستند فيه المجتهد إلى مجرد التلذذ والتشهي والهوى من غير أن يستند فيه إلى دليل شرعي معتبر، ولذلك لا يعد ذلك صحيحا لا على أبي حنيفة ولا غيره من علماء المسلمين.

٢- أما بالنسبة للإمام مالك: **فقد اختلف المالكية في النقل عن الإمام مالك في الاحتجاج بالاستحسان على قولين:**

الأول: أن الإمام مالك لا يحتج بالاستحسان ولا يعمل به وهذا ظاهر بعض المالكية وعلى رأسهم ابن الحاجب المالكي.

الثاني: أن الإمام مالك ممن يحتج بالاستحسان وهذا ما نقله شهاب الدين القرافي والشاطبي وغيرهما؛ بل إن الشاطبي ذكر في الاعتصام عن مالك قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"، ومما ذكره القرافي من الفروع التي أفتى فيها الإمام مالك بناءاً على الاستحسان تضمين الصناع وتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمالين فقال: "إنه استند في ذلك إلى الاستحسان"، فإذن الإمام مالك رحمه الله على قول بعض المالكية ممن يقول بالاستحسان ويعمل به.

٣- بالنسبة للإمام الشافعي رحمه الله: اشتهر عنه رده للاستحسان وتشنيعه على من قال بالاستحسان، كما في كتاب الرسالة وكتاب الأم له بل إنه ورد أنه ألف كتاباً سماه إبطال الاستحسان ومن نصوص الإمام المشهورة في هذا المقال أنه قال: "من استحسن فقد شرع فإنه أفتى بشرع جديد" وقال أيضا في الرسالة: "الاستحسان تلذذ"، وقال أيضا: "ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضره من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس غير جائز". وغير ذلك من النصوص الواردة عن الإمام الشافعي التي تفيد أنه ينكر الاستحسان وأنه يرد ويشنع على القائلين به.

لكن في الحقيقة أن كثيراً من أهل العلم قد بينوا أن الشافعي رحمه الله وجدوا عنه نصوصا يفتي فيها بناءاً على الاستحسان وأنه ممن يعمل بالاستحسان، والذي يظهر أنه يعمل بنوع من الاستحسان، ويبطل نوعاً آخر كما سيتقرر معنا، فأحيانا يعبر بالاستحسان وأحيانا يعبر في بعض المسائل بقوله: "أستحب" بدل "أستحسن" مع أنهما في المعنى واحد.

ومن الأمثلة في الفروع الواردة عن الإمام الشافعي رحمه الله

(أ) -أنه قال: في مسألة الاستحلاف على المصحف، حيث يقول: "وقد كان من حكام الآفاق من يستحلف على المصحف

وذلك عندي حسن"يعني أن القاضي يستحسن منه أن يُحلف الخصوم عند اختلافهم على المصحف مع أن هذا الأمر لم يكن ثابتاً في عصر النبي ﷺ ولا في وقت الخلفاء الراشدين لكنه استحسن ذلك بعد تغير الناس وكثرة الكذب فيهم.

(ب) -كذلك قال في مسألة مثلا: وضع المؤذن أصبعيه في أذنيه حال الأذان وقال: "وحسن أن يضع أصبعيه في أذنيه".

(ج) -وكذلك قلنا لكم سابقا متعة الطلاق، استحسن في متعة الطلاق في حق الغني أن يهديها خادماً أو عبداً أو امرأةً أو جاريةً، وفي حق المتوسط استحسن أن يعطي ثلاثين درهما.

(د) -وكذلك استحسن في خيار الشفعة أن تكون ثلاثة أيام.

(هـ) - وكذلك قال: "وإذا أسلم المشرك أحببتُ له أن يغتسل ويحلق شعره؛ فإن لم يفعلْ ولم يكنْ جنباً أجزأه أن يتوضأ ويصلي".

(د) - وكذلك قوله: "وأحب للمؤذن أن لا يتكلم حتى يفرغَ من أذانه". بمعنى أن لا يقطع أثناء كلامه بأذان فيقول: اسكت يا فلان أو نحو ذلك أو يوجه على شيء، بل ينبغي أن يكون أذانه متواليا هذا أمرٌ استحسنه واستحبه.

هذه النقول عن الإمام الشافعي تؤكد ما يقرره طائفة من محققي الشافعية أن الإمام يقصد بنفي حجية الاستحسان ما كان عن هوى وتشهي لا ما استند إلى دليل، فهو لما قال: من استحسن فقد شرع يقصد من استحسن بلا دليل يستند إليه، وهو لما عمل بالاستحسان عمل بالاستحسان الذي يمكن أن يستند فيه المجتهد إلى دليل.

٤- ننتقل بعد ذلك إلى الإمام أحمد رحمه الله: وقد نقل كثير من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن الخطاب وابن قدامة وابن تيمية وابن النجار عن الإمام أحمد أنه يعمل بالاستحسان إذا كان بالمعنى الذي قلناه: ترك دليل بمقتضى دليل أقوى منه، وأن ذلك قد ورد عن الإمام أحمد في كثير من المسائل:

ومن ذلك أنه قال في رواية الميموني عنه رحمه الله: أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، والقياس أنه بمنزلة الماء يصلي به حتى يحدث أو يجد الماء، فالمتيمم الأفضل له والأحسن له أن يتوضأ لكل صلاة، كلما دخل وقت صلاة يتوضأ لها لكن القياس يقتضي أنه بمنزلة الماء فترك الآن القياس إلى ما استحسنه.

كذلك قال في رواية بكر بن محمد فيمن غصب أرضاً فزرعها: الزرع لرب الأرض وعليه النفقة وهذا شيء لا يوافق القياس ولكن أستحسن أن يدفعَ إليه نفقته بمعنى أن يدفع إليه ما فعل من زراعته لتلك المزروعات، يدفع قيمة تلك المزروعات وهذا استحسان.

وقال في رواية المروذي عنه يجوز شراء أرض السواد، أرض السواد التي فتحها المسلمين وجعلها عمر وقفا على المسلمين، ولم تقسمْ على الفاتحين. فيقول: "يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها فقيل له كيف يشتري ممن لا يملك؟؟ فقال: القياس كما تقول ولكن هو استحسان أمرٌ أستحسنه".

إذاً الإمام رحمه الله تعالى يعمل بالاستحسان إذا كان مستنداً إلى دليل يعتمد إليه ذلك المجتهد.

تحرير محل النزاع في حجية الاستحسان:

اختلف العلماء في حجية الاستحسان وهذا الخلاف ليس على إطلاقه، لأن الاستحسان كما سبق معنا لهذا الدليل يرد على معانٍ، ولمعرفة المحل الذي تنازع العلماء فيه لا بد من النظر في هذه المسألة من خلال تلك المعاني التي قررناها سابقاً:

الأول: إذا كان الاستحسان بمعنى العمل بالاجتهاد، وبمعنى غلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى رأي المجتهد وتقديره، كما قلناه في المعنى الأول من معاني الاستحسان يعني نحو تقدير متعة المطلقة، الله سبحانه وتعالى يقول: {**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى**

الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ} وفي آية أخرى: {**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ**}. فهنا كون المجتهد يقدر قدراً معيناً لما يمكن أن يدفعه المطلِّق إلى من طلَّقها، هذا إذا كان الاستحسان بهذا المعنى فنحن قلنا: إن الاستحسان بهذا المعنى ليس من محل النزاع؛ لاتفاق العلماء من الحنفية وغيرهم على أن هذا الشيء صحيح وحجة سواء سميناه استحسان أو لم نسمِّه، قد نسميه استحساناً، قد نسميه تقديراً أو تعييناً أو اجتهاداً لكنهم يتفقون على أن المعنى صحيح وهو أنه يجوز للمجتهد أن يقدر تقديرات معينة؛ كما قلنا سابقا في نفقة الأولاد وفي نفقة الزوجة الرجعية أثناء فترة رجعيتها في نفقة الحامل ونحو ذلك، قد يقدر المجتهد ذلك عند الخصومة التنازع كأن يقول مثلاً: المطلِّق إنما أعطيك على كل ولد مائة ريال تقول كيف مائة ريال ما يكفي؟

أنا أريد على كل ولد ألفي ريال!!! هنا تنازعوا. الرجل يريد القلة والمرأة تريد الكثرة، فلا بد للقاضي أن يقدر بحسب ما يراه في اجتهاده، فهذا التقدير هو صحيح ويجوز للمجتهد من قضاة وغيرهم أن يقدروا سواء سميناه استحسان أو لم نسمِّه فالمعنى متفق عليه.

إذاً هذا المعنى للاستحسان مقبول وهو حجة سواء سميناه استحساناً أو لم نسمِّه.

الثاني: إذا كان الاستحسان بمعنى فعل الواجبات والأولى مثل قول الله تعالى: {**وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**}.

الاستحسان أيضا إذا كان بهذا المعنى فهو ليس من محل النزاع لا تفاق العلماء أن هذا المعنى صحيح وأنه ينبغي على كل مسلم أن يقدم الأولى، والأهم على المهم، وأن يقدم الواجبات على غيرها، هذا أمرٌ متفق عليه إن سميناه استحساناً أولم نسمه استحساناً لا فرق.

الثالث: إذا كان الاستحسان بمعنى ما يستحسنه المجتهد بعقله دون أن يستند فيه إلى دليل ظاهر دليل ملموس إن صح التعبير، فالاستحسان بهذا المعنى ليس من محل النزاع لاتفاق العلماء على أن هذا الفعل من المجتهد لا يجوز، أن يستحسن بعقله المحض وأن يعمل بعقله المحض سواء سميناه استحسان أو لا، العمل بالعقل المحض دون الرجوع إلى نصوص الشريعة ومعانيها العامة لا يجوز بل هذا إتباعٌ للهوى، ولذلك يقول عبد العلي الأنصاري وهو من الحنفية رحمه الله تعالى: "إنْ أريد بالاستحسان ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته أحد. هذا حنفي ويقول: نحن لا نقرر ولا أعرف أحداً يقرر أنه يجوز أن يجتهد المجتهد بعقله.

قلنا لكم: إن هناك من أهل العلم من نقل أن هذا المعنى هو مراد الحنفية بالاستحسان، والحنفية ينكرون ذلك ويقولون: نحن لا نقول به ولا نعرف أحداً يقول به، وكتبهم أيضا لا تقرر هذا المعنى الذي يضاف إليهم.

الرابع: إذا كان الاستحسان بمعنى تقديم الدليل الشرعي أو العقلي على ما يراه المجتهد حسنا، فالاستحسان بهذا المعنى أيضا ليس من محل النزاع لاتفاق العلماء على أن هذا النوع أيضا حجة ويجب على المجتهد أن يقدم مقتضى الدليل الشرعي على ما يراه في أول وهلة حسناً.

الخامس: إذا كان الاستحسان بمعنى ترك القياس أو القاعدة العامة للشريعة إلى ما هو أولى منه سواء أتُرك القياس لكتاب أم لسنة أم لإجماع أم لقياسٍ أقوى منه.

الاستحسان أيضا بهذا المعنى الذي هو النوع الأول كما ذكرنا سابقا فالاستحسان بهذا المعنى ليس من محل النزاع لا تفاق

العلماء في الجملة على أن ذلك حجة وعلى أن المجتهد ينبغي عليه أن يقدم أقوى الدليلين فهو في الحقيقة من قبيل الترجيحات، فهنا ترجيحٌ لدليل يظهر في أول وهلة على دليل آخر.

إذا كانت هذه الصور كلها خارجة عن محل النزاع فأين موطن النزاع؟

موطن النزاع فيما يظهر في الحقيقة إذا كان الاستحسان بمعنى ترك الدليل أو القاعدة لأجل العرف أو المصلحة أو نحوهما، بمعنى إذا كان سند الاستحسان ضعيفا، وهو إذا ما كان السند الذي يستند إليه المجتهد في استثناء ذلك الفرع عن نظائره، ما إذا كان ذلك السند من قبيل العرف أو من قبيل المصلحة وليس بذلك القوة التي تكون في النص أو في الإجماع أو السنة، نص من الكتاب والسنة، أو إجماع أو قياس أقوى من ذلك القياس أو ضرورة تقتضي العمل بالضرورات. والضرورات تبيح المحظورات. إذن من خلال ما سبق يتبين لنا أن هناك صوراً هي محل اتفاق، سواء سمينا ذلك استحسانا أو لم نسمِ ذلك استحسانا، هناك صور محل اتفاق في العمل بها إذا كان الاستحسان بمعنى غلبة الظن، والتقدير والمقادير الموكولة فهذا معمول به سواء سميناه استحسانا أو لا، إذا كان بمعنى فعل الواجبات والأولى فهذا معمول به سواء سميناه استحسان أو لا، إذا كان بمعنى ترك المجتهد لما يستحسنه في أول وهلة عملا بالدليل الشرعي أو الدليل العقلي فإن هذا محتجاً به، إذا كان الاستحسان بمعنى التشهي والتلذذ وعمل المجتهد بلا دليل بل بناءاً على ما يظهر له هو من غير استنادٍ إلى دليل حسي وملموس يمكن أن يُطلع عليه ويعرف بقوته أو ضعفه فهذا قلنا أيضا: خارجٌ عن محل النزاع لأنه منكر عند أهل العلم، ونقلنا لكم عبارة الأنصاري الحنفي بأنه يقول: إذا أريد به ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته أحد، بقي إذا كان الاستحسان سند الاستحسان قوي بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الأول فالاستحسان بهذا المعنى ليس من محل النزاع لاتفاق العلماء عليه في الجملة، وقلنا: إن محل النزاع فيما يظهر إذا كان السند الذي يستند إليه المجتهد عند استحسانه، وعند تركه للقاعدة المقررة في نظره، إذا كان ذلك السند من قبيل المصلحة أو العرف بمعنى كان ذلك السند ضعيفاً فهذا في الحقيقة هو موطن النزاع بين أهل العلم.

الحلقة (٤٠)

أقوال العلماء في حجية الاستحسان:

اختلف العلماء في الاحتجاج بالاستحسان على قولين رئيسين:

القول الأول: أن الاستحسان حجة بمعنى أن الاستحسان دليل شرعي يمكن أن يستند إليه المجتهد ويفزع إليه في استنباط الأحكام الشرعية، وهذا القول هو مذهب الإمام أحمد والحنفية والمالكية.

القول الثاني: أنه ليس بحجة ولا يصلح دليلاً شرعياً ومن ثم لا يصح من المجتهد أن يفزع إليه وأن يستند إليه عند عملية الاستنباط والاجتهاد وهذا القول منسوب للإمام الشافعي وينسب أيضاً لبعض الشافعية وقد بين بعض من نسب هذا القول للإمام الشافعي بأن الإمام يقصد بنفي الاستحسان ما كان عن هوىً وتشهي لا ما استند في ذلك إلى دليل.

ما سبب الخلاف في هذه المسألة؟

سبب الخلاف في هذه المسألة، ما ذكرناه سابقا اختلاف العلماء في معنى الاستحسان.

فمن قال: إن الاستحسان الأخذ والتمسك بأقوى الدليلين قال بحجية الاستحسان لأنه من الواجب على المجتهد أن يعمل بأقوى الدليلين اللذين يظهران له.

ومن قال: إن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بعقله وما كان هوى وتشهي دون دليلٍ ملموس يمكن أن يطلع عليه

فإنه يلزم أن يقول بعدم حجية الاستحسان لأنه ما كان بهذه المثابة لا يمكن أن يلتفت إليه ولا يصح من المجتهد أن يأخذ به.

بعد ذلك ننتقل إلى الأدلة:

وسيتبين لنا من خلال الأدلة أن خلاف الطائفتين خلافٌ لفظي. وأنه لا خلاف في هذه المسألة لأن الذين أثبتوا أمراً؛ أثبتوا أمراً يقره الطرف الآخر، والذين نفوا؛ نفوا أمراً لا يقره الطرف الآخر، ولعلنا نقتصر على أبرز الأدلة نأخذ دليلين أو ثلاثة لكل مذهب؛ وإن كانت الأدلة كثيرة لأنها في الحق كلها تلك الأدلة خارجة عن محل النزاع، لا نطيل الكلام في أدلة لا تدور حول محلٍ واحد بل طائفة تستدل على محل، وأخرى تستدل على محل آخر كلا الطائفتين لا تقر الطائفة الأخرى على المحل الذي يستدل عليه.

أدلة أصحاب القول الأول: المثبتين لحجية الاستحسان: استدلوا بأدلة كثيرة نكتفي بثلاثة أدلة لهم:

الدليل الأول: ما جاء في قوله تعالى: {**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**}، وكذلك قوله تعالى: {**وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ**}.

وجه الاستدلال بالآيتين قالوا: إن الآية الأولى وردت في معرض الثناء والمدح لمن اتبع أحسن القول، والآية الثانية {**وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم**} أمر هنا. قالوا والآية الثانية جاء فيها الأمر بإتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا، والمدح في الآية الأولى، والأمر والإلزام في الآية الثانية أمارة جعلِ الحجية للاستحسان؛ لأن من عمل بالاستحسان فالآية الأولى تمدحه وتثني عليه، والآية الثانية تلزمه بالعمل بالاستحسان وتحثه عليه.

هذا الاستدلال نوقش من قبل المخالفين:

بأن استعمال لفظة الأحسن في الآيتين إنما جاء في مفهومه اللغوي، وهو أجنبي عما ذكروه من المعاني الاصطلاحية، فهنا أحسن أي أفضل وليس بمعنى {الذين يتبعون القول....} الآية، أي يتبعون أفضله وهكذا {واتبعوا أحسن...} الآية، أي أفضل وليس المقصود بذلك الاستحسان الاصطلاحي الذي اختلفنا فيه، وإنما هذا قد ذكرناه سابقاً في أول مسألة لما عرّفنا الاستحسان في الناحية اللغوية وشرعنا في الاستحسان من ناحية اصطلاحية قلنا: إن العلماء متفقون على جواز الاستحسان بمعناه اللغوي لأنه جاء في الكتاب والأثر واستعمال الفقهاء، فهذا الرد من قبل المخالفين يقولون: لا يصح لكم التمسك بهاتين الآيتين لأن الأحسن في هاتين الآيتين إنما جاء بمقتضى ما تقتضيه اللغة العربية؛ لا بمقتضى الاصطلاح الحادث الذي جاء في عصور متأخرة عن ورود القرآن.

الدليل الثاني: كذلك استدل أصحاب القول الأول الذين قالوا بحجية الاستحسان: بما جاء في الحديث عن النبي ﷺ الذي رواه أحمد وغيره أن النبي ﷺ قال: " (**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**).

قالوا: فالنبي ﷺقد جعل الذي يراه المسلمون حسناً هو عند الله من قبيل الحسن، والاستحسان إنما يراه المجتهدون أمراً حسناً فيكون عند الله من الحسن.

هذا الاستدلال أيضا نوقش من قبل أصحاب القول الثاني

وقالوا: لا نسلم لكم أن هذا الحديث مرفوع إلى النبي ﷺ، بل هو حديث قصاراه أنه موقوف على ابن مسعود رضي الله عليه من قوله كما هو المرجح عند أهل الحديث ويقولون: لم يثبت ذلك مرفوعا إلى النبي ﷺ ثم قالوا: ولو سلمنا أنه مرفوع فإن

غايته الإشارة إلى إجماع المسلمين، ولذلك يعد هذا الأثر أو الحديث من أدلة الإجماع، كما سبق لكم في المستوى السابق فهو إنما يشير إلى حجية الإجماع؛ والإجماع حجة بالاتفاق ولا دلالة فيه على حجية الاستحسان.

الدليل الثالث: للمحتجين بالاستحسان قالوا: إجماع الأمة على استحسان دخول الحمام، وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والأجرة وذلك لكون التقدير في مثل هذه الأمور قبيحٌ في العادة فاستحسنوا ترك المضايقة فيه، إذن يريدون أن يصلوا إلى أن الاستحسان ثابتٌ بالإجماع نظراً إلى أن الأمة قد استحسن دخول الحمامات أو الشرب من السقائين وهذا كان الأمر موجود في السابق في مكة ونحوها يشرب من السقاء كأس كأسين ثم يعطيه درهم فهذا قد يشرب كأسا مليئا الآخر يشرب كأساً قليلاً ولا يقدرون في ذلك، ومع ذلك أمضوا هذه العقود مع عدم التقدير والتحديد فيها إنما هو بناء على ما استحسنه المسلمون في ذلك، فالمسلمون قد عملوا بالاستحسان على مر العصور.

أدلة أصحاب القول الثاني: النافين لحجية الاستحسان

بالنسبة إلى أدلة المخالفين أيضاً استدل المخالفون بأدلة ونقتصر منها على دليلين:

الدليل الأول: أن المطلوب من المجتهد أن يتبع حكم الله أو حكم رسوله الله ﷺ أو حكماً مقيساً على ذلك، وعليه فالحكم المستحسن يعني أن المطلوب من المسلِم أن يتبعَ حكم الله أو حكم رسوله أو حكماً مقيساً على ذلك، كما جاء في حديث معاذ"بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله، فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأي ولا آلو، وفق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فهنا يقولون: إذا كان المطلوب من المجتهد أن يعمل بكتاب الله أو سنة رسوله أو حكماً مستنبطاً من الكتاب والسنة فعلى ذلك فالحكم المستحسن إنما هو حكمٌ وضعيٌّ من قبل المجتهد لا شرعيٌّ لابتنائه على مجرد التشهي والهوى.

لاحظوا أن هذا الاستدلال في غير محل النزاع لأنه-كما نقل ذلك عبد العلي الأنصاري وغيره-لا يوجد أحد يقول: إن الاستحسان بمعنى الأخذ بما يشتهيه المجتهد بلا أن يستند فيه إلى دليل.

لذلك نوقش هذا الدليل من قبل أصحاب القول الأول بعدم تسليم كون الاستحسان مبني على التشهي والهوى كما تزعمون؛ بل هو مبني على دليل أقوى من دليل المعدول عنه عند المجتهد، واتباع الأرجح أمرٌ واجبٌ وحتميٌ على المجتهدين.

الدليل الثاني: لمن نفى حجية الاستحسان قالوا: إن الشرعَ- وهذا الدليل قد سبق لنا ما يقاربه في مسألة حجية المصالح المرسلة فيمن أنكر حجية المصالح المرسلة - قالوا: إن الشرع جاء لكل واقعة بحكم؛ وذلك بالأحكام التي نص عليها الشارع في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، وبالأحكام التي هُدي إليها أهل الذكر والعلم فلم يختلفوا فيها، وهي الأحكام التي سندها الإجماع وأرشد الله سبحانه وتعالى الناس والمسلمين إن تنازعوا في شيء مما ليس في كتاب الله ولا عند رسول الله ﷺ ولا عليه إجماع المسلمين أن يردوه إلى حكم الله ورسوله فقال: {**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**}، وقال تعالى: {**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**} قالوا: والرد إلى حكم الله ورسوله يكون حينئذ بالقياس، فليس للمسلم ترك القياس، والعدول عنه إلى حكم غايته بناؤه على نظره واستحسانه لما في ذلك من تقديم الرأي على حكم الدليل الشرعي.

هذا الدليل أيضا من قبل النافين لحجية الاستحسان مناقش عند القائلين بحجية الاستحسان فناقشوا بأن الاستدلال بالاستحسان لا يعد خروجاً عما شرعه الله تعالى من الأدلة **لماذا؟؟** لأن مقتضاه العدول إلى دليل مما شرعه الله سبحانه وتعالى من الأدلة أقوى من الدليل المعدول عنه، فغاية الاستحسان تقديم أقوى الدليلين على الآخر، وهو راجعٌ إلى نوع من

أنواع الترجيح؛ والترجيح واجبٌ على المجتهد إذا ظهر له وجه الترجيح.

إذن من خلال هذه الأدلة ننتقل إلى آخر عنصر معنا وهو نوع الخلاف في حجية الاستحسان !!

الذي يظهر مما سبق أن الخلاف في هذه المسألة خلافٌ لفظي اصطلاحي، فالمسألة راجعة عند التحقيق إلى وفاق لماذا؟ لأن كلام الفريقين لم يتوارد على محلٍ واحدٍ؛ فالقائلون بالاستحسان بهذا المعنى لا يقصدون أنه دليلٌ مستقلٌ، وأنه أصلٌ من أصول الشريعة مغايرٌ لسائر الأدلة، لا يقصدون ذلك بل عندهم الاستحسان إنما هو نظرٌ في الأدلة، وترجيح بين الأدلة، والترجيح بين الأدلة لا يمكن أن يخالف فيه أحد.

أما المخالف في حجية الاستحسان فهو إنما يخالف في عده دليلاً مستقلاً، كما أنه يخالف في الاستحسان إذا كان سنده التشهي والعقل المجرد، والاستحسان عند الجميع ما عدا الاستحسان بالعقل والتشهي راجعٌ لدليل من نصٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو دليلٍ يعارض الدليل الآخر، وهو في حقيقة هذا الأمر متفقٌ عليه بين أهل العلم أن يقدم الإنسان الراجح عنده. ولذلك ذكر طائفة من العلماء أن الخلاف في هذه المسألة عند التحقيق يعد خلافاً لفظيا لاتفاق الجميع على العمل بالاستحسان إذا كان سنده دليلٌ ظاهر، وعلى عدم العمل بالاستحسان إذا كان سنده إنما هو مجرد العقل المحض والتلذذ، ولذلك ذهب إلى أن الخلاف في هذه المسألة لفظي كلٌ من ابن الحاجب من المالكية وابن السمعاني وابن السبكي والسيوطي من الشافعية ويقول عبارة جميلة للإمام الشوكاني نقلا عن طائفة من المحققين قال الشوكاني: قال جماعة من المحققين الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلفٌ فيه فلا يوجد استحسان يمكن أن يقال أنه مختلف فيه اختلاف حقيقي **لماذا؟** لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها مردود اتفاقاً، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً وما هو مردود اتفاقاً، وبهذا فإن الخلاف في هذه المسألة يعد خلافاً لفظياً لاتفاق الجميع على العمل بهذا النوع من الترجيحات؛ سواء سميناه استحساناً أو لم نسمه ولا مشاحة في الاصطلاح. أنا يا أخي أعمل بتقديم أحد الدليلين أسميه استحساناً أتحجر عليَّ في الاصطلاحات.

إذا كانت المسألة في ظاهرها لها صور مشابهة ثم أخذت تلك المسألة عن تلك الصورة ونزعتها من تلك الصور إلى حكم آخر. مثل ما فعلنا: في قضية النفقة على الأولاد وإعطاء الأولاد فقلنا: إذا كان محتاجاً لطلب العلم أو مريضاً أو نحو ذلك يجوز خصه بعطية؛ لمَّا خصصنا ذلك عن الصور المشابهة أسمي هذا التخصيص استحساناً.

هكذا لما قلنا العفو: الأصل العفو عمن ظلم واعتدى، إلا المفرط والمجاهر والمستهتر لأرواح الآخرين والذي لا يبالي، هذا لا يستحسن أن يعفى عنه بل يستحسن أن يعاقب حتى يكون رادعاً للآخرين، وحتى

لا نفسح المجال لأمثال هؤلاء المعتدين أن يزدادوا إثما ووقوعاً في أموال المسلمين وأعراضهم ودمائهم، لما نزعنا هذه الصورة عما يشابهها نزعناه بناء على دليل استندنا فيه، سمينا هذا النزع استحساناً ولا مشاحة في الاصطلاح.

إذن نكون بحمد الله وتوفيقه قد أنهينا الكلام عن الاستحسان، وبانتهاء الكلام عن الاستحسان نكون قد أنهينا بحمد الله تعالى ما يتعلق بمقرر أصول الفقه.